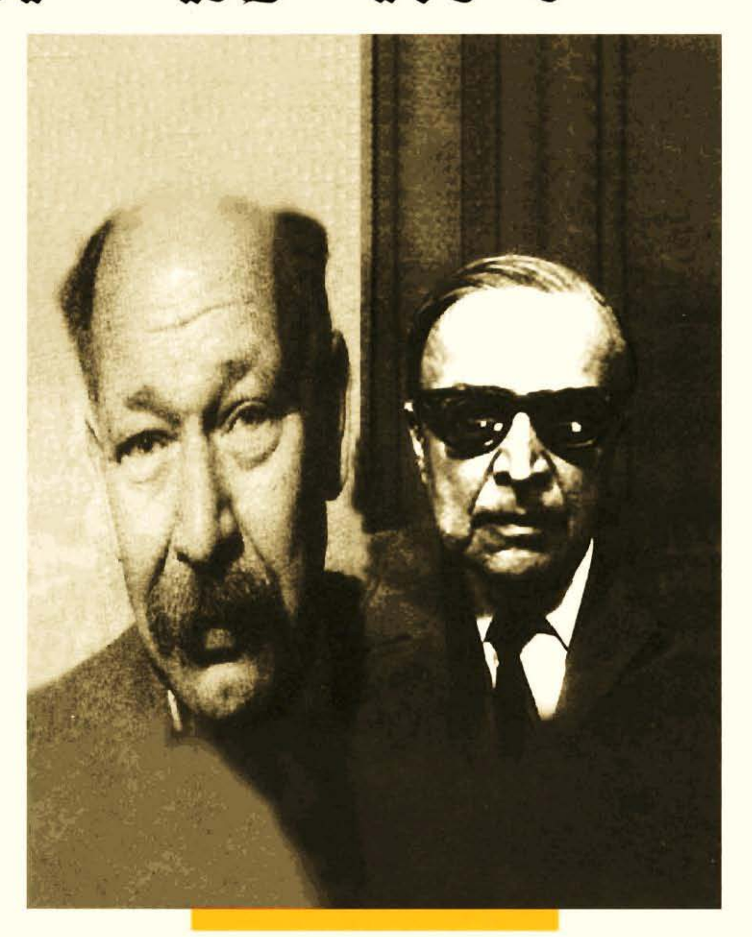


فلسفة الحداثة

في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل



الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

فلسفة الحداثة

في فكر المثقفين الهيغليين

ألكسندر كوجيف وإريك فايل

فلسفة الحداثة

في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل

الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الشيخ، محمد

فلسفة الحداثة: في فكر المثقفين الهيغليين، ألكسندر كوجيف وإريك فايل/ محمد الشيخ.

٦١٥ ص.

ببليوغرافية: ص ٦١٣ ـ ٦١٥.

١. الحداثة. ٢. التاريخ ـ فلسفة ونظريات. ٣. كوجيف، ألكسندر. ٤. فايل، إريك. أ. العنوان.

181

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــات

القسم الثاني
نظرية الحداثة في فكر إريك فايل

تقديـــم

نادرةٌ هي الكتابات عن فلسفتي المفكرين الفرنسيين المخضرمين ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) وإريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) في الوطن العربي. أكثر من هذا، خامل هو ذكرهما بين النظار وفاشٍ هو الجهل ـ أو التغافل ـ عن اسميهما، مع أنهما أسسا لأحد أعمق تيارات الفكر الهيغلي بأوروبا القارية، والذي يسمه الباحثون الأمريكيون بوسم «الهيغلية الفرنسية» (French Hegelianism)، ويخبر عنه الشاعر البولوني الكبير كزيسلاو ميلوز (Czeslaw Milosz) باسم «المثقفين الهيغليين». إذ لا يكاد الباحث العربي يعثر لهما عن إشارة أو إيماضة أو إلماعة في ما تخرجه المكتبات العربية من التصانيف الفلسفية التعريبية والتقريبية المختلفة المشارب المتباينة المنازع.

فإن هو فتش الناظر لهذا «التغييب» و«التجاهل» و«التغافل» عن علة، فلربما أسعفه نظره في ردها إلى «تقليد» في اعتبار التيارات الفلسفية الغربية أشاعته بعض مؤرخة الفلسفة في النصف الأول من القرن العشرين، وانتقل إلينا منذ النصف الثاني من ذاك القرن؛ عنينا به تقليد المسار الذي دأبت مؤرخة الفكر الحديث على انتهاجه ـ وخاصة أهم مَعْلَمَتِهِ كتاب مؤرخ الفكر الألماني الرائد كارل لوفيث (١٨٩٧ ـ ١٩٧٣) ذي العنوان الدال بهذا الصدد: **من هيغل إلى نيتشه** ـ والذي انتهج لخلفه منهج السير على هدي مسلك الانتقال من هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) إلى تلامذته الألمان ـ وقد صنفوا إلى «يمين» و«يسار»، مع الوقوف، بأخص الوقوف وأطوله، على ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ـ ومن ثمة، القفز إلى مختلف لوينات الفلسفة الماركسية

بألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإنكلترا، بنسوخها ومراجعاتها، وكأن ما قامت ثمة «نزعة هيغلية» عميقة إنكليزية وأمريكية وفرنسية وإيطالية، وكأن ما انوجد هناك «مثقفون هيغليون» مجددون.

والحال أنه بعد أن تبين للمؤلف أن ما كان من غوامض هذا «التقليد الفلسفي» المتعاهد قد جلي، وأن ما كان من فوائت «الهوامش» و«الحواشي» على هذا المسار، الذي صار لمؤرخة الفكر «سنة متبعة»، قد استدرك، وأنه، على الجملة، كاد المسار أن يقتل بحثاً، إن لم نقل: إنه كاد أن يستهلك ويستنفد، ارتأى أن يختط لنفسه مساراً في تاريخ الفكر الفلسفي خاصة ـ بما له من مزايا التجديد، وما عليه من عيوب إمكان الوقوع في الاختزال والابتسار ـ وإقامة ما سماه «نسابة إشكالية» ـ وقد عنى بهذه العبارة ضرباً من «التآلف» في القضية المطروحة ـ قضية النظر في أمر «الحداثة»، اعتباراً واستشكالاً، التقت حوله جملة من الناظرين، الشأن فيها كان أن انطلقت لا من خطاب الحداثة التأسيسي ـ ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وخلفه ـ فما كان ذاك الخطاب ليعي نفسه ويتبين أمره بعد. إذ يكفينا بهذا الصدد أن نعيد إيراد مقطع من رسالة لديكارت كتبها قبيل منتصف القرن الذي عاش فيه ـ (سنة ١٦٤٤) ـ يقول فيها على وجه الخصوص: «أعلم ما يشاع عن آرائي من أنها مستحدثة جديدة، غير أن لي من الشواهد ما يدل على أني ما أعملت من مبدأ إلا ما تَرَضَّاه أرسطو وقبل به». ومع الأخذ بعين النظر القدر من «المناورة» و«التورية» الذي لجأ إليه هذا الفيلسوف المحدث بغاية إخفاء «جدة» و«حداثة» أفكاره حتى يجد لها «مسوغاً» و«ممرراً» في بيئة قدامية محافظة عاش فيها، فإن الحق الذي ينبغي أن يعلم هو أنه ما كان لفيلسوف محدث، يعي بأحق الوعي أنه محدث، أن يُسِرَّ بمثل هذا أو يفضي، وأن يدعي أنه كان لآراء القدماء تابعاً ولفكرهم مقلداً. إنما المحدثون رفعوا شعار «التجديد».

ولهذا كان نظرنا قد انطلق من القول في «الحداثة» كما أنشأته «الفلسفة المثالية الألمانية» ما سبقها فيه من أحد. وهو قول كان مَعْقَدُهُ واقعاً على دعوى «اكتمال الحداثة»، وعلى مبدأ أن: «من شأن الشيء ألا يدرك بأحق دركه إلا عند بلوغه متمه وغايته». وهكذا، فإنه انوجد للمثاليين الألمان ـ وبخاصة منهم هيغل ـ ما لم يوجد لفيلسوف قبله، واستفرد بما لم يستفرد به سلفه؛ نعني النظر في شأن الحداثة «تحقيباً» و«توسيماً» و«توصيفاً». وهو ما شكل مدار كتابنا السابق ـ عنينا به الكتاب الموسوم بوسم **فلسفة الحداثة في**

فكر هيغل[1]. ثم إن الباحث، وقد وضع نصب عينيه «نسابة الإشكالية»، لا «توالي التواريخ والأسماء»، ها هو يقفي، في هذا العمل المعروض على ناظري القارئ، على إثر ذاك الكتاب الأول بمؤلف ثان أداره على تتبع مآل أنظار هيغل في الحداثة وأنحاء قوله المُشْكَلِ بنهايتها («نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة»)، ولا سيما عند اثنين من أبرز مجددي النظر في الفكر الهيغلي من قرائه الفرنسيين؛ عنينا بهما الفيلسوفين ألكسندر كوجيف وإريك فايل.

لماذا التركيز على هذين العلمين من أعلام النزعة الهيغلية الفرنسية دون غيرهما؟ ولماذا هذا التأكيد على اسم هذين العلمين من بين بقية المثقفين الهيغليين وهم كثر يكاد لا يعدهم حصر؟ إن الحق الذي ينبغي أن يعلم، هو أن ما صار يسمى اليوم باسم «النزعة الهيغلية الفرنسية» ـ أو باسم «المثقفين الفرنسيين الهيغليين» ـ يكاد يشكل «تقليداً» في النظر الفلسفي فريداً وخاصاً امتد من أوائل ناقلي فكر هيغل؛ من أمثال فيرا (Vera) ـ وهو أول ناقل لأعمال الحكيم إلى اللسان الفرنسي ـ إلى أواخر ناقلي فكره ومستشكليه؛ من أمثال جاك دوندت (Jacques d'Hondt)، وبرنار بورجوا (Bernard Bourgeois)، وبيير ـ جون لاباريير (Pierre-Jean Labarrière)، وغويندولين جاركزيك (Gwendoline Jarczyk)، مروراً بجون هيبوليت (Jean Hyppolite) (١٩٠٧ ـ ١٩٦٨) وجان فال (Jean Wahl) (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤) وغيرهم كثير ينبو عنهم الحصر لضيق مقام المقدمة عن استيفاء كل الأسماء. بيد أن هذا التقليد الهيغلي الفرنسي المجدد يبقى مجهولاً حتى في فرنسا نفسها. ولا غرابة في ذلك، ففي الوقت الذي ظهر فيه من المفكرين الفرنسيين الجدد، إبان الستينيات من القرن العشرين، من كانت نفسه تتوخى الشهرة، كانت نفس هذين تتوقى الشهرة، وكان لسان حالهما يردد في زمنهما: «إني أكره الشهرة، والغمرة أحب إلي». فهؤلاء من الحكماء الأخفياء. . .

وحتى لئن اهتم الباحثون بفكر شراح هيغل هؤلاء ومستشكلي فكره، فإنهم إما اهتموا به في إطار جزئي مخصوص، كما هو حال المدرسة الفريدة التي اختصت باستيفاء درس فكر إريك فايل ـ «مدرسة ليل» لأتباع إريك فايل[2] ـ أو

---

(١) يُعد هذا الكتاب مفتتح هذه السلسلة عن «فكر الحداثة»، حيث بسطنا فيه ضوابط النظر في هذا الموضوع وخططه. انظر: محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

(٢) نظمت هذه المدرسة عدة لقاءات حول فكر **فايل**، ونشرت أعمال الندوات التي عقدت حول نظراته الفلسفية والسياسية (منها ندوة شانتلي ٢١ ـ ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٢، ومنها سبع =

اهتم به أجانب، كما هو حال اهتمام الباحث البرازيلي[٣]، أو هو حال اهتمام الباحث الأمريكي بالهيغلية الفرنسية ممثلة هذه المرة في كوجيف[٤]، أو لم يتعد الاهتمام بعض المقالات الفريدة الشريدة[٥]. وبالجملة، شأن «الهيغلية الفرنسية» أنها مجهولة حتى في فرنسا خاملة الذكر مغمورة. ولعل مصير هذا الكتاب ألا يخالف أشتات هذه التقاليد، وذلك بأن ينتهي هو نفسه إلى أن يعكس اهتمام باحث أجنبي ـ عربي ـ بالهيغلية الفرنسية وبالمثقفين الهيغليين الفرنسيين.

ولا شك في أنه منذ سنة ١٩٨٧ تم الالتفات، أخيراً، إلى عمق هذا التقليد الذي دل على أن أصحابه كان يتكلمون من غور بعيد، وبخاصة بعد صدور كتاب الباحث والمنظر والمفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما حول **نهاية التاريخ**[٦]، مع أن أغلب الباحثين يذكرون الأطروحة ويقيمون حولها المناظرات تعقب المناظرات، ويتردد على ألسنتهم اسم ناقلها ومشيعها ـ

= دراسات حول فكره ١٨٨٧)، وأنشأت مركزاً للدراسات الفايلية تابعاً لجامعة ليل الثالثة، كما عرفت بجهود الإيطاليين في دراسة مسار **فايل** الفكري، ونشط فيها بالخصوص جيلبرت كيرشر (Gilbert Kirscher) الذي أصدر كتباً تأنيسية بفكر الأستاذ منها: كتاب **فلسفة إريك فايل بين الاتساق والانفتاح** (١٩٨٩)، انظر: Gilbert Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil: Systématicité et ouverture*, philosophie aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1989).

كما أصدر كتباً استشكالية لفكر الأستاذ ضمنها كتاب **ملامح العنف والحداثة/ أبحاث في فلسفة إريك فايل** (١٩٩٢)، انظر: Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil* (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1992).

(٣) يتعلق الأمر بالباحث البرازيلي مارشيلو برين (Marcello Perine) وبحثه عن «الفلسفة والعنف» في فكر إريك فايل الذي نقل من اللسان البرازيلي إلى اللسان الفرنسي سنة ١٩٩١. انظر: Marcello Perine, *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, edité par Beauchesne, traduit du brésilien par Jean Michel Buée (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1991).

(٤) نحيل ههنا على الباحث الأمريكي **مايكل روث** (Michael Roth) وكتابه عن كوجيف الموسوم: **المعرفة والتاريخ: بحث في الهيجلية الفرنسية وأنظارها في التاريخ**، وكذا بعمله على نشر مراسلات كوجيف الكاملة.

(٥) اللهم باستثناء أطروحة دكتوراه لبرنار هوسبوا (Bernard Hesbois) تحت عنوان: «الكتاب والموت: مقال في فكر كوجيف»، ناقشها بجامعة لوفان الكاثوليكية في بلجيكا عام ١٩٨٥، وسيرة فكرية لكوجيف أنجزها دومنيك أوفيه (Dominique Auffet) تحت عنوان: «الفلسفة والدولة ونهاية التاريخ»، صدرت سنة ١٩٩٠. انظر: Dominique Auffet, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, figures (Paris: Grasset, 1990).

(٦) تجدد الاهتمام بفكر كوجيف، وخاصة دعواه «**نهاية التاريخ**»، لدى تلامذته من معاصرينا: شأن ألان بلوم (Allan Bloom) صاحب كتاب: *The Closing of American Mind* (1988)، وكذا فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) مؤلف كتاب حمل عنوانه شعار هذه الدعوى ذاتها: *The End of History and the Last Man* (1992).

فوكوياما ـ وقليل منهم من يذكر اسم مؤصلها ومحققها ـ ألكسندر كوجيف. فهلا تذكرنا كلام المفكرة حنة آرندت (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥) في خطابها بكوبنهاغن سنة ١٩٧٥ بمناسبة حصولها على إحدى الجوائز الفكرية الهامة من أن: «من شأن الفكر [أحق الفكر] أن يكون نشاطاً متكتماً بلا جعجعة»؟

أما بعد، فإن أصل هذا الكتاب الذي تأتى عنه سبب إنشائه شهادة كان قد أوردها المفكر السياسي والاجتماعي الفرنسي ريمون آرون (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) في مذكراته تحدث فيها عن وشائج القربى التي قدر لها أن تجمع وتفرق في الآن نفسه بين ألكسندر كوجيف وإريك فايل. فأما الأول، فإنه كان «الفيلسوف الذي كان من شأنه أن هو عَلَّمَ [مذهب] هيغل لجيل من المثقفين» شكلوا، على مختلف مشاربهم واهتماماتهم، نخبة الفكر الفرنسي لما بعد الحرب العالمية الثانية وصفوته؛ من أمثال ريمون آرون نفسه، والفيلسوفين جان فال وموريس ميرلوبونتي، والمفكر اللاهوتي غاستون فيسار والأديبين جورج باطاي وريمون كونو والمحلل النفسي جاك لاكان... الذين حظوا بشرف حضور دروسه بمعهد الدراسات العليا ما بين سنة ١٩٣٣ وسنة ١٩٣٩، هذا فضلاً عن الذين لم يحضروا دروسه مباشرة وإنما هم تأثروا به التأثر غير المباشر. وأما إريك فايل، فكان هو المفكر «الذي حضر دروس كوجيف رغم أنه كان متمكناً من فهم **فينومينولوجيا** هيغل بقدر هذا أو بما يقاربه في الفهم»، والذي لربما كان من أقدار التاريخ الظالمة أنه ما اشتهر بالقدر الذي كتب لكوجيف أن يشتهر به. ومدار هذه الحكاية أنه في سنة ١٩٣٨ أو ١٩٣٩ ما كان كوجيف وفايل يكفان، وقد قرآ أعمال المثالية الألمانية بعامة وكانط بخاصة، أمام ذهول أنظار ريمون آرون وريمون بولان المعجبة بمكنة الاثنين من المعرفة الفلسفية وبمقدرتهما الهائلة على التناظر، عن مداومة الجدل أشد الجدل وأقواه، وعن مواصلته حتى بعد أن كان يتبين من جدلهما أن واحداً منهما مصيب والآخر مبطل[(٧)]... والحال أنه يمكن اعتبار معلمتيهما ـ **المدخل إلى قراءة هيغل** [كوجيف] و**منطق الفلسفة** [فايل] ـ أعظم مدخلين لقراءة فكر هيغل، وأنهما كانا، بمعنى ما من المعاني، استمراراً لهذه المناظرات التي تحدث عنها آرون... والحق أن من شأن من أنعم النظر في أعمال المفكرين أن يجد أنهما شكّلا حواراً فكرياً عظيماً دار حول الفلسفة

(٧) Raymond Aron, *Mémoires* (Paris: Julliard, 1983), note 1, p. 99.

الهيغلية والحداثة، حوار تعلق، من بين أمور شتى تعلق بها، بأشكل موضعين في فلسفة هيغل: عنينا بهما مسألة «نهاية التاريخ»، ومسألة «نهاية الفلسفة» ـ وهما المسألتان اللتان يتبين أنه أورثهما القول المُشْكَل بهما قول هيغل بدعوى «اكتمال الحداثة»، بله «نهايتها».

والحق أن هذا الاهتمام بنظرية «الحداثة» عند هيغل واستشكال أمر نهايتها عنده ـ وقد اتخذ الاستشكال ههنا شكل استشكال للقول بدعوى «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة» ـ هو ما ميز كتابات كوجيف وفايل عن أعمال بقية شراح هيغل ومفسريه ومؤوليه شأن جون هيبوليت مثلاً ـ من جيل ما بين الحربين ـ أو برنار بورجوا وجون لاباريير وغويندولين جاركزيك[٨] ـ من جيل المعاصرين. فهؤلاء جمعوا بين العمل الترجمي والتفسيري أولاً ـ وهو ما لم يفعله فايل وكوجيف، وحتى إن كان كوجيف قد ترجم بعض فقرات **الفينومينولوجيا**، فإنما كانت هي ترجمة شخصية وردت في ثنايا العمل التأويلي، واعتبرت جزءاً من «فلسفة المؤوِّل» أكثر مما عدت هي «نقلاً» لمقاطع من فلسفة هيغل ـ ثم إن أغلب هؤلاء الشارحين تعلق بالنص الأصل أشد التعلق الأقرب إلى جدل «المشيخة والتلمذة» منه إلى «القراءة الحرة» و«التأويل المبدع». فبقي هؤلاء بذلك في إطار ضيق من منطق: الناقل/ المنقول والشارح/ النص، أكثر مما هم حلقوا بالنص المقروء في رحاب بعيدة الغور، وأتموا نظر صاحبه وأثمروا تفلسفه وطرحوا مآل فكره بعد موته. والحال أن ما افتقد عند هؤلاء «الشارحين» ـ ولا نريد بهذا الوصف الغضّ من الشارحين المتوسطين، ولا التهجين لتآليفهم، ولا العصبية للمتن، وإنما نقوله بما هو سيما مقامهم التأويلي وحدوده، وذلك تلقاء جرأة طرح كوجيف وفايل ـ هذا المفتقد هو بالذات هذه المقدرة على «تثمير» فكر هيغل و«استشكاله» الاستشكال الأحق. وقد تجلى هذا «التثمير» في إعادة هذين المجددين بناء أنظار هيغل الفلسفية بدءاً من مقولاته الأنثربولوجية البدئية؛ شأن «الرغبة» و«الشغل» و«الموت»، ومقولاتها المنهجية؛ شأن «الوعي» و«السلب» و«التجاوز»، وفي إدارتهما نظريته في «الحداثة» بأكملها على مفهوم «الرضا»، وفي الذهاب بموضعي فلسفته المشكلين ـ دعوى «نهاية التاريخ» ودعوى «نهاية الفلسفة» ـ إلى نتائجهما البعيدة وحدّهما القصي.

(٨) سعى معاصرونا هؤلاء إلى تجديد الدراسات الهيغلية في فرنسا بدءاً من الربع الثاني من القرن العشرين.

يكفي أن نذكر بهذا الصدد كيف أن كوجيف كان يعد نفسه على أنه هو الذي: «قال الكلمة الأخيرة بإعادته التفكير في ما فكر فيه هيغل ـ هذا الذي كان شأنه أن فكر في النهاية»![9]، وأنه مع فكره هذا الذي قال به «تنتهي دائرة الفكر والتاريخ»[10]، وكيف أن فايل أَسَرَّ لريمون آرون ذات يوم، إسرار جد، أنه لا محالة هو من سيضع لنص الفلسفة الطويل الذي ارتقم في أثينا أول البداية «نقطة النهاية!»[11].

لننظر في ما أثمره هؤلاء من أنحاء أنظار هيغل:

أولاً؛ ذكرنا أن هذين المفكرين أعادا بناء فكر هيغل بناء نسقياً بدءاً من «بسائط مفاهيم» أنثربولجيته. هذا كوجيف استنبط من أنظار هيغل في «الإنسان» ـ التي وردت مشتتة في كتاب **فينومينولوجيا الروح** منبثة في ثنايا لغة هيغل «القبالية» ـ «أنثربولوجيا» كاملة مدارها على مفاهيم ذات نبرة وجودية ـ تراجيدية؛ شأن «الرغبة» و«الشغل» و«الصراع». وما تكون الرغبة عنده؟ إنها، بدءاً، «ما نبع عن حاجة»، بل إن حد «الرغبة» أنها «توق» إلى «تحويل الشيء المتأَمَّل» إلى «خير متمَلَّك»؛ أي أنها سعي إلى إزالة وجوده، الذي لا صلة له بوجود الذات، وإحالته إلى وجودها. وفي هذا فعل «إنكار» لوجود الشيء و«نفي». معنى هذا، أن «الأنا» الآدمية، بما هي «أنا رغبة» أو «أنا راغبة»، هي «أنا فاعلة لاغية» شأنها أن «تحول» الموجود (المعطى) التحويل، وأن «تنشئه» من جديد النشأة. فقد تحصل، أن «أنا الرغبة»، إن هي حقق أمرها، ظهر أنها «أنا فراغ متلهف إلى مضمون أو امتلاء». إنها فراغ يريد الامتلاء بما من شأنه أن يكون ممتلئاً في ذاته (الشيء)؛ أي أنها فراغ شأنه أن يريد أن يمتلىء بإفراغه الشيء الممتلئ. بهذا يتبين أن «الأنا» الإنسية فراغ وعدم، بل و«موت»، لكنها ما كانت هي العدم المحض، وإنما هي العدم الموجود الذي شأنه أن يعدم الوجود (الشيء) ـ أو يميته ـ وذلك لكي يحقق ذاته به فيه وضده. بمعنى آخر، «الأنا» الإنسية «فعل سالب» شأنه أن «يغير» المعطى بواسطة من «الشغل»، وأمره أن «يحول» نفسه ذاتها إذ «يحول» الشيء. . .

غير أن «الرغبة» وإن هي كانت ضرورية حتى يستقيم الحديث عن «الأنا»

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٣٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣٢.

الإنسية، فإنها غير كافية. ووجه عدم كفايتها كامن في كونها اشتراكاً بين الإنس والحيوان على حد السواء. أنظر إلى الحيوان، تجده رغبة مثله مثل الإنسان، لكنها رغبة مخالفة للإنسان من حيث إنها تشهد على عدم وجود **وعي** بالذات، وتمهر على مجرد **إحساس** بالوجود بسيط. وبون بين «الحس» و«الوعي»، وبين «الحس بالذات» و«الوعي بها». فصاحب ذاك لا يقدر على نطق «الأنا»، وذلك بسبب من أنه لا يتجاوز المعطى الطبيعي التجاوز. وفي خاتمة الأمر، لما كانت ذاته أيضاً معطى طبيعياً؛ أي مجرد حياة بيولوجية (جسم) وليست روحاً (عقل)، فإنه ما كان من شأنه أن «يتجاوز» ذاته أو «يعلو» عليها. وهذا يفعلها لأنه خلي بينه وبين ذاته، فأضحى بذلك مرآة نفسه المجلوة. غير أن الذات الآدمية التي تريد إثبات تفوقها على المعطى الطبيعي تظل دون المعطى ذاته؛ أي أنها تبقى دون ما تود التعالي عليه متعلقة به منوطة مشروطة! وحل هذا المأزق هو أن تشيح الرغبة عن موضوعها الطبيعي، وذلك بأن تبحث هي عن موضوع آخر. وليس هذا الموضوع سوى رغبة أخرى مثلها. وبه يحول «الراغب الإنسي» موضوع رغبته إلى كائن إنسي مثله نظيره؛ أي إلى كائن شبيهه بحيث يكون هو أيضاً «فراغاً نهماً» آخر سوى و«أنا» أخرى مناظرة.

لكن، لما هي كانت «الرغبة في الشيء» غير «الرغبة في المثل» أو السوى أو النظير ـ هذه رغبة في «ذات» وتلك رغبة في «موضوع»، وهذه «رغبة رغبة» وتلك «مجرد رغبة» ـ فإن «الرغبة في الغير» رغبة في أن «يعترف» هذا الغير الآدمي بالذات؛ أي أنها «رغبة في الاعتراف»؛ إذ لا معنى أن يعترف بي حيوان أو حجر، وعلى أية حال فهو لا يقدر على فعل ذلك. إنما القيمة كلها في أن يعترف بي إنسان آخر نظير لي في الخلق. ومحصلة ذلك، أن ما من شأن الرغبة أن تكون آدمية ولا أن تفقد طابعها البهيمي إلا إن هي سلطت على رغبة أخرى شأنها. فما من رغبة إنسية إلا وهي رغبة رغبة؛ أي رغبة في الاعتراف، أو «رغبة اعتراف اجتماعي». وحتى لئن هو رغب الإنسان في الأشياء الطبيعية، فإنه لا يعود يرغب فيها إلا بقدر ما تتوسطها رغبة الآخرين فيها. فالشأن فينا نحن بني البشر أن نرغب في امتلاك عَلَمِ العدو أو الحصول على وسام؛ أي أننا نرغب في تحصيل «قيمة»؛ أي أننا نتوق إلى أن «يعترف» بنا الغير، وذلك حتى لئن هو كان ما تعلقت به رغبتنا ـ موضوعها ـ لا قيمة له من جهة الاعتبار البيولوجية الحيوية.

وبالفعل، لا حيوان يقدر على المخاطرة بحياته، إن هو كان سبب ذلك

تغيي امتلاك علم عدوه أو ابتغاء الحصول على وسام شرف! فشأن المرغوب فيه هنا ـ موضوع الرغبة ـ ألا يفيده في الحفاظ على وجوده، وذلك على خلاف ما هي رغبته في الأكل مثلاً، أو في التناسل وتحسين النوع. فما ثبت أن حيواناً نازل عدوه بغاية رفع أثر تحد ما مس مصالحه الحيوية ولا هو منعها عليه، ولا أنثى حيوان فقدت حياتها دفاعاً عن شرفها المفقود! إنما الإنسان وحده شأنه أن يخاطر بحياته من أجل شيء غير موجود ولا هو واقعي؛ أي أن أمره أنه يخاطر بحياته مَخِيلة وطلباً للرفعة والمجد والشرف. . .

غريب حقاً أمر هذا الإنسان: فهو يرغب في ما يرغب فيه «الغير»؛ أي أنه يرغب في ما يعتبره ذا قيمة وإن هو لم يكن له أمراً «حيوياً» أو «ضرورياً». أكثر من هذا، إنه ليرغب هو ذاته في أن يصبح ذا قيمة؛ أي أنه يتوق إلى أن يصبح «رغبة مرغوباً فيها»؛ بمعنى أنه يتشوف إلى أن يصير رغبة معترفاً بها. ومن ثمة، تحقق المبدأ القائل: «ما من رغبة إنسية. . . عند آخر التحليل إلا وهي منوطة بالرغبة في [حيازة] الاعتراف [بالذات]»! ومغرور هذا الذي يخاطر بحياته من أجل أن يكون مرغوباً فيه أو تكون قيمته مطلوبة. . فيخوض لذلك «صراعاً من أجل المخيلة»؛ أي أنه ينخرط في معركة لا يوجد لها سند بيولوجي أو مصلحة حيوية. إذ ما الذي سيخسره الإنسان ـ على مستوى حياته ومصالحه الحيوية ـ إن هو لم يتم «الاعتراف به» ولا «الإقرار له بقيمته»!

وهذا فايل اعتقد أن أنظار هيغل في الإنسان نهضت على مفهومين أنثربولوجيين هما القوتان الدافعتان للإنسان نحو تجاوز نفسه، وذلك من حيث إن الأصل فيه أنه «كائن طبيعي» مثل سائر الكائنات الطبيعية الأخرى، هما المقدرة على «النفي» و«السلب» ـ أو قل: قوة «السالبية» (La Négativité) ـ والمقدرة على «التعالي»، أو قل: قوة «التجاوز» (La Transcendance). فأما الأولى، فمناطها على أن للإنسان «بينونة» عن الحيوان تتمثل في كونه ما كان من شأنه أن «يرضى» بمجرد «ما أوتيه»، ولا كان من شأنه أن «يقبل» «طبيعته» ويترضاها ويكتفي بماهيته، وإنما هو يطمح، دوام الطموح، إلى «ما لم يؤتَه» ويديم النظر الإدامة إلى «ما لا يحققه»؛ أي أن الشأن في الآدمي أن يتجاوز «معطاه» نحو «مرغوبه» الذي هو تشكيل من ذاته وهبة من نفسه وليس معطى طبيعياً أو منحة ربانية. فهو الشبيه بالكائنات الأخرى الذي يريد المباينة، له الحاجات مثلها ولا يكتفي بها، بل تراه يبتغي المخالفة. وإنه للمريد الراغب الذي يخلق حاجات مخالفة لحاجات الطبيعة مباينة: توجِد له الطبيعة، مثل

سائر الكائنات التي برتها يدها، حاجة جنسية تدفعه إلى طلب الشريكة والخليسة؛ لكنه لا يكتفي بإشباع حاجته إشباعاً بهيمياً، على نحو ما تجد الحيوان يفعل، بل يخلق لنفسه من نفسه حاجة جديدة؛ أي الحاجة إلى أن يختلس عشق غريمته ويحوز حبها له. ها قد أوجدت الطبيعة فيه «الحاجة إلى الجنس»، وأوجد هو في نفسه «الرغبة في الحب». وقس على ذلك الحاجة إلى الطعام، فهي أعلم من أن تذكر: تخلق فيه الطبيعة الحاجة إلى الأكل ويخلق في نفسه، خلافاً للحيوان، الرغبة في فنون الطهي..

ذاك هو الإنسان قد علمته. فهو «ما ليس هو»؛ أي «طبيعة» أو «بهيمة»، وإنما هو يريد أن يخالف ماهيته البهيمية وذلك بخلق هويته الآدمية. غير أن مشكلته أنه إن هو علم «ما لا يريد» فهو لا يعلم «ما يريد». ومن ثمة، استعمل هو لغته لكي يقول: «لا»، لما هو كائن قائم؛ أي لطبيعته وماهيته وكنهه، واكتفى بذلك فلم يفصح. بل إنه «ما عرف الحديث إلا عما ليس هو». لا يتحدث إلا عن أمنيته ورغبته وهواه؛ أي إما عما «لم يوجد بعد»، أو عما «لم يعد موجوداً»؛ من ذكرى وحنين وماض. وهو في الحالين معاً غير راض عن حاضره، وتائق هو أبداً إلى تغيير واقعه باستمرار. والحال أن التوق إلى التغيير هو ما يدفعه إلى «تجاوز» حاله نحو حال أفضل. وتلك قوة «التجاوز» أو «التعالي» قد علمناها.

ثانياً؛ ذكرنا أن هذين المفكرين أفلحا في إدارة مجمل أنظار هيغل في الحداثة على مفهوم واحد ووحيد هو مفهوم «الرضا». فعند كوجيف أنه لما كان وجود الإنسان ـ كما ثبت عند هيغل ـ منوطاً بفعله، وكان هذا الفعل ـ أساساً ـ فعل «نفي»؛ أي فعل «سلب» للمعطى الطبيعي بتوسط من «الشغل» وفعل «نفي» للمعطى الاجتماعي بتوسل من «الصراع»؛ ومن ثمة إزالته للتعارض القائم بين الإنسان والعالم؛ أي إزالته للإنسان نفسه بما ثبت من أمر الإنسان أنه «تاريخ» و«زمن»؛ فالحال إذاً أن الإنسان لا يعود «يفعل» متى هو عاد الواقع «يرضيه»؛ أي إن أصبح الواقع الذي حققه بسلبه وفعله يرضي رغبته الخيلائية في أن «يُعترف» به من حيث هو شخصية فريدة نوعها وحيدة أقرانها متميزة نظرائها. وهذا ما لم تحققه أية دولة قامت في التاريخ فدرست. وحدها الثورة الفرنسية وضميمتها ـ دولة نابليون التي بتحققها تحقق للإنسان ما كان دائم الصبو إليه ـ عنينا بها مبادئ «الفردانية» و«الحرية» و«الدنيوية» ـ أنشأت عالماً جديداً من عدم، فعمدت رجالاتها إلى إعادة العالم إلى عهد

الصفر وإنشائه نشأة مستأنفة بما هو وافق تصورهم للإنسان من حيث هو «قيمة في ذاته»، منهين بذلك عقوداً من عهود «الاغتراب»؛ أي عقوداً من التاريخ. فها هو الإنسان يصير الآن «سيداً في بيته»؛ أي فرداً معترفاً له بفرديته حراً مكرماً. إذ لا يجب أن يغرب عن بالنا أبداً أن مدار القول هو تحقيق رغبة الإنسان في الاعتراف به. فما التاريخ ـ على التحقيق ـ سوى «سيرورة الإشباع التدريجي لهذه الرغبة»، شأنه أن يدوم ما دام هناك تعارض بين الإنسان وعالمه وتسخط؛ ومن ثمة اغتراب واستلاب وشغل وصراع، فإن هي عدمت هذه جميعاً (الاغتراب والشغل والصراع) حل الترضي محل التسخط وسدّ مسده. فإذاً، حقيقة «الحداثة» هي أن تتحقق للفرد مبادئ ثلاثة: «الفردانية» و«الحرية» و«الدنيوية»؛ ومن ثمة، أن يترضى واقعه الترضي التام فلا يعود يتسخطه أبداً.

ثالثاً؛ ذهب هذان المفكران بأنظار هيغل في أمر «الحداثة» مذهباً قصياً ما نافسهما فيه أحد من شراحه الكثر ومفسريه؛ قصدنا أنهما ذهبا إلى حد البلوغ بالموضعين «المشكلين» الناجمين عن قول هيغل بمبدأي «اكتمال الحداثة» ـ دعوى «نهاية التاريخ» ودعوى «نهاية الفلسفة» ـ إلى غايتهما النهائية. هذا كوجيف كان المفكر الذي تجرأ، أكثر من سواه، على الإعلان غريب الإعلان: «انتهى التاريخ»، وعلى تبني مُشكل القول: «إن عالم ما بعد الثورة هو آخر عالم خلقه الإنسان»، وما تردد هو التردد في إعلان: «اكتمال التاريخ»، و«نهاية الأزمنة»، و«توقف التاريخ»، ومجيء «لحظة الزمن الأخيرة». . . ولا غرابة في ذلك أيضاً، وذلك لأن كوجيف تجرأ على القول: «إن هيغل هو الفيلسوف المطلق الذي عاش في عهد نهاية التاريخ»، وغامر بقصي القول: «إن هيغل هو. . . آخر الفلاسفة»، منبئاً بذلك عن نهاية للتاريخ وللفلسفة نهاية مثنوية.

وذاك فايل وجد القول عنده بنهاية التاريخ والفلسفة أصله في إعلانه عن نهاية مختلف المواقف الإنسية التي يتولد عنها التاريخ، وذلك بعد أن هو تحقق موقف «الفعل» بما هو آخر موقف في سلسلة المواقف الفلسفية الستة عشر التي اتخذها الإنسان طيلة مسار تاريخه الطويل ـ بدءاً بموقف «الحق» الصامت وانتهاءً به ـ فشأن التاريخ، بهذا المعنى، أنه انتهى بسبب من انتهاء السالبية الإنسية، وذلك بحكم سيطرة الإنسان على العنف الخارجي (عنف الطبيعة) السيطرة المبدئية التي بدأ العمل بها منذ أيام وقف موقف «الشرط»،

وسيطرته على العنف الإنسي (عنف الإنسان ضد الإنسان) السيطرة التي تحققت منذ اعتراف الفرد بالأفراد الآخرين في إطار دولة الحق الحديثة. بهذا المعنى، يمكن القول: إنه من الناحية المبدئية انتهى التاريخ وانتهى القول الفلسفي. فلا تاريخ بعد تحقق الرضا وتوقف الفاعلية، ولا قول ولا تفلسف بعد تحقق القبول ونهاية التذمر. وكأن لسان اعتبار موقف الفعل، في تصور الحكيم الذي استقرأ تاريخ فعل الإنسان ونظره، أنه «موقف قف».

رابعاً؛ لعل جديد أنظار هذين المفكرين أنهما تميزا عن فكر هيغل من حيث إن هذا ما طرح إمكان «الاعتراض على الحداثة» و«التمرد» عليها، بله «الثورة» على الحداثة، وحتى إن هو لاحظ أن من عيوب الحداثة تجدد مشكلة الفقر الناتجة عن تدافع أنانيات المجتمع المدني، وبقاء بعض الدول بمعزل عن حركة التحديث في زمن الحداثة، والتعارض القائم بين مبدأ «ديمقراطية العدد» ومبدأ «حكمة الصفوة»[١٢]، إلا أنه لا محالة انتهى إلى ضرب من النزعة العقلانية التفاؤلية المؤمنة بأن الحداثة قادرة على تجاوز «مناقضاتها» و«مفارقاتها»، وأن بقية الدول التي تحيا خارج التاريخ لا محالة لاحقة بهذه الحركة الكونية العتيدة. كلا؛ ما كان فكر هيغل بقادر على التفكير في «ما بعد فكر هيغل»، أو في «ما بعد الحداثة»، وذلك على اعتبار أن فكر هيغل «نظر في الحداثة» و«انتصار لها». أما كوجيف وفايل، فإن مكمن جدتهما متأت من أنهما فكرا في «مآل الحداثة» على عهد «ما بعد زمن هيغل»، ونظرا في أنحاء «التمرد» عليها، واعتبرا «بردود الفعل» العنيفة ضدها.

هذا كوجيف رأى أنه ما بقي للإنسان الحديث، بعد أن تحققت الدولة الكلية المنسجمة، من مسلك يسلكه «لتغيير» الواقع المتمكن أو من «احتجاج» و«تسخط» للثورة على الحداثة، وإنما ما بقي له سوى «الحب» و«الفن» و«اللعب». إذ ما من احتجاج على الحداثة إلا وهو مسلك تاريخي، وقد ثبت أن التاريخ انتهى، فلا مجال للفعل في عهد ما بعد التاريخ. غير أن «تخم» فكر كوجيف يتبدى ههنا: لقد زعم كوجيف أن من شأن حكيم نهاية التاريخ والنظر البشريين أنه هو من فكّر في «كل ما يمكن التفكير فيه»، والحال أنه لئن نحن سلمنا للحكيم بما ادعاه ـ وهذا أمر لا يمكن التسليم به إلا جدلاً ـ فإنه غاب

(١٢) انظر تفاصيل «مناقضات الحداثة» في: الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الفصل ٧.

عنه شيء «غير مفكر فيه»؛ نعني التفكير في أمر «الغائب» نفسه؛ أي إعمال النظر في «العدمية» التي أضحت تتهدد إنساناً حقق فرديته العاقلة الحرة ودولته الكاملة المنسجمة وأفرغ السماء من محتوياتها والقيم من قيمها والأخلاق من أخلاقها وبدأ، هكذا، يعلن موت الدين والأدلوجة والفلسفة، بل موته هو أيضاً (موت الإنسان). والحق أنه لئن هو انتهى الحكيم، الذي كتب له أن يفكر في زمن ما بعد الفكر، إلى قناعات ثلاث هي: «الإنسان مرض»، «الإنسان خطأ»، «الإنسان شأن لا نهائي باطل» ـ وتلك هي «حقيقة» الإنسان عند كوجيف ـ فما قيمة حياته في نهاية المطاف إن هي عدمت «المعنى» و«الوجهة» و«الغاية» وصار صويحبها بهيمة لعوبة فنانة نكحة؟

وهذا فايل رأى أن الحداثة حققت للإنسان الرضا، غير أن شأن موقف الإنسان الذي ينشد «الفهم» أن يعاند دوماً؛ فهو يرى أن المجتمع لا يحيا وفق ما يدعيه ويراه، وأن الظلم يسود في كل مكان، وأن الأخلاق أفلت وماتت... وما هذا الادعاء بصحيح، فالعالم ليس يعدم قدراً معيناً من الأخلاق، والقسر ضرورة اجتماعية لمن لم يرد أن يحيا في الربع الخالي، والعنف أمر واقع في حياة الإنسان ولا ينبغي تهويله.. والظروف ليست مجرد ضغوطات قاسية، وإنما هي أيضاً قاطرة تحقيق «الحرية العاقلة» و«الشأن الكوني المشخص الممتلئ» و«المعنى المعقول».. وبالجملة، العالم القائم يحوي قدراً من المعقولية وإلا لما قام، والتصالح بين المجتمع والجماعة التقليدية وبين العقل والفهم والحساب والأخلاق أمر قائم. وهو إن لم يكن تاماً، فإنه قابل للتحسين والتغيير، لكن لا على أساس البدء من الصفر وإنما على أساس تطوير ما تحقق.

بيد أن فايل، وإن هو تنبه إلى خطر العدمية المحدق بالحداثة، فإنه وقف أمام «تخم» السؤال التالي: هل تفلح فلسفة المعنى والكونية الحرة هذه فعلاً في هزم العدمية؟ يبدو أن فلسفة فايل وإن هي حاولت ـ قدر إمكانها ـ التعويل على مبدأ «العاقلية» ترياقاً ضد «العدمية»، فإن العدمية داهمتها من حيث لا تدري؛ وذلك حين هي تلبست عليها في صورة نزعة تفكيكية تنظر في التقليد الفلسفي فلا تُبقي فيه ولا تذر. وما زالت تفعل، إذ هي ما فتئت تفكك التاريخ والفلسفة والقول وتشرّحهم بمبضع الفيلسوف الجراح الناقد، حتى صارت الوجه الآخر للعدم وقد لبس على فلسفة الرجل والتبس بها. أوَليس لنا ههنا أن نتمثل بقول نيتشه: إن من شأن من يديم النظر في الهاوية

أن تفلح هذه الهاوية المهابة في استعارة عينيه لتنظر من خلالهما إلى العالم؟

وبعد وقبل، فإنه لا بد من كلمة عن «**خطة**» الكتاب. الحق أننا نهجنا في هذا الكتاب خطة تأليف مستملاة من منهجه. والحال أن المنهج الذي أعملناه في هذا الكتاب قام على مبادئ ثلاثة: التأصيل، والتوسيم، والتحديد. قصدنا بخاصة «التأصيل» ههنا العود بأنظار المفكر ـ قيد الدرس ـ إلى «بسائط المفاهيم» التي أسند إليها أنظاره ودارت عليها أفكاره، وقصدنا بميسم «التوسيم» استنباط السمات العامة التي وسم بها الناظر أمر «الحداثة» وعارض بها شأن «القدامة»، وعنينا بميزة «التحديد» الذهاب بأنظار المفكر إلى تخومها وحدودها، أو قل: الاستدلال بمفكَّر المفكر على غير مفكره.

وهكذا، قسمنا هذا الكتاب إلى قسمين خُصّ كل واحد منهما بمفكر. وقد نحّينا **بالقسم الأول**، الذي خصصناه للنظر في أنظار كوجيف في مسألة «الحداثة»، المناحي التالية: أفردنا الفصل الأول للتأسيس لأنظار كوجيف في «الحداثة» والتأصيل لها بالحفر في أنثربولوجيته؛ أي في تصوره للإنسان بما هو كان إنساناً. فوقفنا بذلك عند المفاهيم «الوجودية ـ التراجيدية» التي انبنت عليها أفكار كوجيف، من «رغبة» و«صراع» و«شغل»، والتي ألفت جدلها يتضح أيما اتضاح في ما عرف بوسم «جدل السيد والعبد»، أو قل: «جدل المولى والخادم». وقفينا على إثر ذلك بفصلين ـ الفصل الثاني والثالث ـ خصصناهما لتتبع تطور الوعي الذي قاد الإنسان إلى تحقيق الحداثة، ولاستخلاص سمات هذه الحداثة ومميزاتها (الفردية، الحرية، الدنيوية). ثم إننا، وقد وقفنا على ظاهرة «الحداثة» في فكر كوجيف ـ توسيماً ـ كان لا بد من التلبث عندها ـ استشكالاً. وهذا ما قمنا به في الفصلين الأخيرين ـ الرابع والخامس ـ حيث عمدنا، بادئة، إلى النظر في دعوى «اكتمال الحداثة» ـ من خلال إجالة النظر في دعوى «نهاية التاريخ»: «موت الإنسان»، «موت الإيديولوجيا»، «أفول عهد هيمنة الإنسان الديني المسيحي»، وإطالة النظر في دعوى «نهاية الفلسفة»: «نهاية الوعي»، «نهاية الفكر» ـ في فكر كوجيف، كما عمدنا، تثنية، إلى الوقوف عند «تخوم فكر كوجيف»، وذلك بالنظر في ما نظر فيه هذا المفكر الأصيل والشارح الأعظم، وبالاستفسار عما أعرض عن النظر فيه إذ هو نظر: عنينا ظاهرة «العدمية» التي صارت لمكاسب الحداثة مهددة، ولمعالمها دارسة، ولمبانيها مقوضة.

وأما **القسم الثاني** من الكتاب، فقد أوقفناه على النظر في أنظار إريك

فايل في «الحداثة» تأصيلاً وتوسيماً واستشكالاً. فأما «التأصيل» لأنظار فايل في الحداثة، فإن الشاهد عليه الفصل السادس من الكتاب والذي انتحينا به منحى عرض «بسائط مفاهيم» فلسفة الرجل التي بنى عليها بقية أنظاره؛ عنينا بهذه «البسائط» مستخلص آراء الرجل في شأن «الإنسان» بما هو الكائن الذي خص نفسه بمقدرتين: «سلب» الواقع بالشغل والصراع، و«التعالي» على وعيه نحو وعي أفضل بالنظر والتفكير.

وأما «توسيم» أنظار فايل في الحداثة، فإنه يدلك عليه الفصلان السابع والثامن اللذان أفردناهما للنظر في توصيف فايل للحداثة، وذلك إن على مستوى تطور الوعي الذي قاد الإنسان إلى تحديث واقعه وآرائه، أو على مستوى بنية هذا الوعي التي تبدت لنا في متن المفكر ثلاثية (التفكر، الدنيوية، العقلانية). ثم إنه وقد وسمنا الحداثة بالمياسم التي أضفاها عليها إريك فايل، كان لا بد من الوقوف عند ما ترتب عن الإعلان عن «اكتمال الحداثة» من أمور مشكلة؛ وذلك سواء عنينا بوجه الإشكال هنا «التصديق» بهذا الإعلان الغريب ـ مدار الفصل التاسع من الكتاب ـ أو «التمرد» عليه و«الثورة» على الحداثة ـ مناط الفصل العاشر ـ أو عنينا إقرار فايل بالتمرد وبيانه أن التمرد كان «احتجاجاً فردياً» و«صرخة ذاتية» ضد «الكونية»، وأن شأن العقل والحرية والدنيوية قد تحقق، وأنه بتحقق هذه الأمور تحقق «الرضا»، وأنه ما عاد ثمة مساغ لتسخط متسخط أو احتجاج محتج أو تمرد متمرد ـ مقتضى الفصل الحادي عشر: استئناف القول باكتمال الحداثة. وأخيراً، كان لا بد من «استشكال» نظرية إريك فايل في أمر «الحداثة» وبيان حدودها وتخومها، وهو ما وقف عنده الفصل الثاني عشر الذي خصص للنظر في شأن ضيف الحداثة غير المحبوب ولا المرغوب فيه؛ عنينا به «العدمية» التي انتهت بأن تلبست بفكر الحداثة، وبفكر الفيلسوف المحدث فايل على حد السواء.

القسم الأول

نظرية الحداثة في فكر ألكسندر كوجيف

الفصل الأول

المدخل إلى فهم نظرية كوجيف في الحداثة

لا شك في أن من تصفّح كتاب **تأملات ميتافيزيقية** (١٦٤١) لصاحبه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) لم يعسر عليه أن يتذكر، ضمن ما تحتفظ به عوالق خلده، تلك اللحظات الريبية الرهيبة التي وصف فيها الفيلسوف الشاك كيف أنه تأبى على نفسه ـ والنفس أمّارة بالشك ـ أن يرتاب من أنه يلبس عباءة البيت ويجلس قرب النار وقد أمسك بين يديه تلك الورقة: كيف له أن ينكر تلكما اليدين وهما يداه وذاك الجسم وهو جسمه، اللهم إلا إن هو استحال مثل بعض المخبولين لا ينفكون يؤكدون، مع فقرهم البدي الفاضح، على أنهم متملكة بلدانهم[1]! ولا شك أيضاً في أن من اطلع على ظروف تأليف كتاب **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧) لصاحبه المفكر الألماني جورج فلهلم فريدريش هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) يذكر، من بين ما قد يذكره من حيثيات التأليف التي أوردها الباحثون، كيف أنه غداة وقوع معركة يينا الشهيرة (١٤ تشرين الأول/أكتوبر من سنة ١٨٠٦) صادف ذلك انكباب هيغل على تأليف الكتاب وازدياد تهديد جيوش نابليون وضغطها على ثغور المدينة، فما كان منه إلا أن وضع مخطوط كتابه في جيبه تاركاً أوراقه وكتبه وبيته تلقى مصيرها المرقوم باحثاً عن مكان آخر آمن.

والحال أن بين هذين الحالين المعتبرين تآلفاً وتخالفاً. فأما وجه

(١) رينيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، المكتبة الفلسفية (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٦١)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

«التآلف»، فإنك إن أنت فتشت عنه، يسر أمرك كوجيف، وذلك بأن هو ذكر لك أن التساؤلات التي طرحتها **التأملات** استعادتها **الفينومينولوجيا** بدورها وأجابت عنها على نحو أوجه وأكمل ـ وإن اختلف السياق بين المؤلفين وتباين الزمان. ونعني بالتساؤل الصيغة الديكارتية التالية: إن هو حق قولي: «أنا أفكر، أنا موجود»، فإنه حق معه استئناف القول بالتساؤل المجدد: «لكن من أنا يا ترى؟». غير أن الواضح أن جواب ديكارت عن هذا السؤال المستأنف بالقول: «أنا كائن مفكر»، لم يكن ليرضي خلفه هيغل. فعنده أنه إن هو حق لي أن أقول لا محالة ـ أنا الكائن الذي وهبت حق التفكر في وجودي والتبصر في كينونتي ـ «أنا موجود مفكر»، فإن اهتمام هيغل إنما انصب، أساساً، على الجواب عن السؤال: «من أنا يا ترى؟». ذلك أن ديكارت ـ الذي أدار فلسفته على الصيغة: «أنا أفكر» ـ لم يصغ السمع إلا إلى شأن «الفعل» ـ «أفكر» ـ وأهمل التنبه إلى أمر «الفاعل» ـ «أنا». ثم ما الدافع إلى قصر «الأنا» على أمر «الفكر» وإهمال شأن «الفعل»: «أنا أفعل»، أو القفز على شأن «الرغبة»: «أنا أرغب»؟ الحق أن هذه «الأنا» جوهرية في اعتبار هيغل وأصلية. ذلك أن الإنسان ـ الفيلسوف ـ ما كان هو مجرد «وعي» و«تفكير»، على نحو ما مال إلى القول بذلك أبو الحداثة، وإنما هو ـ فضلاً عن ذلك، بل وقبل ذلك ـ «وعي بالذات». فهو ليس مجرد كائن شأنه أن «يفكر»؛ أي أن «يعبر عن الوجود باللوغوس»، أو أن «يبين عن الواقع بالقول المشكل من كلمات الحامل لمعانٍ» (القول المتسق)، وإنما هو أيضاً الشأن فيه أن يعبر عمن يعبر؛ أي أن يكشف الكاشف أو المعبر عن ذاته: عنينا به «الأنا». ولئن هو حق أنه لكي يكون هناك «وعي بالذات» فإنه يلزم أن يسبقه «وعي بالشيء أو بالموضوع»؛ أي الوعي بالعالم أو الطبيعة، فإنه يحق القول ـ من هذه الجهة ذاتها ـ إن الإنسان الذي «يتأمل» شيئاً معلوماً ـ ولتكن هذه «الشجرة» مثلاً ـ من شأنه أن ينشغل بها وذلك حد الاستغراق فيها والانغمار، فينسى بذلك نفسه ويغفل عن أمره. وهو بقدر ما يعي الشيء، فإنه يجهل ذاته، وبقدر ما يحضر الشيء فإنه يضمر نفسه. فلا غرابة، إثر هذا، أن يكون خطابه بذلك خطاباً عادماً للأنا مانعاً مهملاً، وأن يأتي قوله قولاً مغيباً للقائل سالباً. إنما في تأملك الشيء منتهى التأمل نسيانك لحميمك ولذاتك أفسد نسيان. لكن، بقدر ما «يرغب» الكائن في تدمير الشيء وإفنائه واستهلاكه، فإنه يبدأ في «الأوبة» إلى ذاته والعودة إليها. فالرغبة ـ بهذا المعنى ـ أساس الوعيِ بالذات. وبدل أن يكون كوجيطو هيغل، شأن كوجيطو سلفه ديكارت،

هو: «أنا أفكر، أنا موجود» (Cogito ergo sum)، صار هو: «أنا أرغب، أنا موجود» (Libido ergo sum)، فكان أن هو ناب «اللبيدو» (الرغبة) ههنا مناب «الكوجيطو» (الفكر) وسد مسده.

والحال أن من شأن «الرغبة» أن تكون باعثة على «الفعل». ومعنى هذا أن الإنسان إنما شأنه أن يحقق ذاته ـ تحقيقاً موضوعياً ـ بتوسط من «الفعل» لا بطلب من «النظر». وأمر «الفعل» أنه بطبعه «إعدام» للشيء و«سلب» له. فنحن نقرر شغل الوقت الذي نعدم فيه السلم. وهذا «الفعل» ـ كما دل على ذلك الاعتبار ـ إما هو فعل «شغل» يستعيض فيه الإنسان عن العالم الطبيعي المعطى بعالم إنسي تقني مبنى، وإما هو فعل «صراع» يخلق عالماً إنسياً اجتماعياً وتاريخياً.

حاصل القول إذاً: إن الفيلسوف هيغل إنما هو، قبل أن يكون كائناً مفكراً، إنسان متعين؛ أي أنه «أنا» من لحم تخط حبراً بريشة على ورق، وهي تعلم ذلك علم اليقين. ثم إن هيغل لا يحلق في فراغ أو يسبح في هوة، وإنما هو، شأنه في ذلك شأن ديكارت، جالس على كرسي أمام طاولة يخط بريشة على ورق. أكثر من هذا، إنه ليعلم، بما أنه يحيا في الواقع، أن الكرسي والطاولة والريشة والحبر والورق أمور لم تتنزل من السماء تنزلاً، ولا هي نشأت من العدم منشأ، وإنما هي «منتوجات» لشيء اسمه «الجهد البشري»، و«مفعولات» لأمر عنوانه «الكدح الإنسي»؛ نعني، باختصار، أنها «حصيلة شغل». وهو شغل إنسي وجهد بشري، لأن من شأن الحيوان ـ على التحقيق ـ «ألا يشتغل». وحتى لئن هو حدث له أن فعل، فإنما كان ذلك بإيعاز من إنس. إنما أمره أن «يُشَغَّلَ» لا أن «يَشْتَغِلَ». وبعد هذا وقبله، إن الشجرة لا تصبح طاولة بضربة من حظ أو باستحالة من سحر. ولهذا كله يثير الشغل انتباه الفيلسوف. ثم إنه ليعلم أن لا شغل بلا عالم إنسي. . وهو عالم حاضر في ذهنه في اللحظة نفسها التي يكتب للإجابة عن السؤال: «من أنا؟». وهكذا، فهو مثلاً يسمع أصواتاً آتية من بعد، لكنه لا يسمع مجرد أصوات غفلة، بل يعلم أن هذه الأصوات هي دوي مدافع. وهو يعلم أن هذه المدافع محصلة جهد بشري. لكن، أكثر من ذلك، إنه ليعلم أن ما يسمعه دوي طلقات أرسلتها مدافع نابليون في معركة يينا الشهيرة. فهو يعلم إذاً أنه يحيا في عالم يشكل «الصراع» أحد أهم أبعاده، ولا يتحاور الناس فيه بالأفكار وحدها، بل بالمدافع والبنادق.

«الرغبة» و«الشغل» و«الصراع» ـ تلك هي مفاتيح فهم **الفينومينولوجيا** ولغة هيغل «القبالية». وما الرغبة؟ إنها، بدءاً، «ما نبع عن حاجة»؛ أو هي بلغة كوجيف: «إشهاد على غياب»(٢). ذلك أن رغبتي، مثلاً، في شرب كأس من الماء نابعة من غيابه في جسدي. ليس هذا وحسب، بل إن الرغبة توق إلى تحويل الشيء المتأَمَّل ـ هذا الكوب من الماء أمامي ـ إلى شيء متمَلَّك؛ أي إزالة وجوده الذي لا صلة له بوجودي وإحالته إلى وجودي. وفي هذا فعل «إنكار» لوجود الشيء ونفي. فأنا أحول هذا الكوب المليء إلى عدم؛ أي أشربه. ومن ثمة، كان شأن الرغبة أن «تحول» الوجود المعطى؛ أي أنها لطبع فيها نافية لاغية. معنى هذا أن «الأنا» الإنسية، بما هي «أنا رغبة» أو «أنا راغبة»، هي «أنا فاعلة لاغية» شأنها أن تحول الموجود (المعطى) وأن تنشئه نشأة جديدة. ومن شأن «أنا الرغبة» أن تكون أبد الدهر «فراغاً» متلهفاً إلى مضمون و«مهواة» مشرئبة إلى امتلاء. إنها فراغ يريد الامتلاء بما من شأنه أن يكون في ذاته ممتلئاً (الشيء)؛ أي أنها تريد أن تمتلىء بإفراغها الشيء الممتلئ. إنها لتحل، بعد أن امتلأت، محل الشيء الممتلىء الذي أفرغ. فقد تحصل بهذا أن «الأنا» الإنهسية «فراغ وعدم»، لكنها ما كانت هي «العدم المحض»، وإنما أمرها أنها «العدم الموجود» الذي شأنه أن «يعدم الوجود» (الشيء) لكي يحقق ذاته به فيه وضده. بمعنى آخر، «الأنا» الإنسية «فعل سالب» شأنه أن «يغير المعطى»، وأن «يحول نفسه ذاتها» إذ هو يحول الشيء. . .

غير أن الرغبة وإن كانت ضرورية حتى يستقيم الحديث عن «الأنا» الإنسية فإنها غير كافية. ووجه عدم كفايتها كامن في كونها اشتراكاً بين الإنس والحيوان على حد السواء. أنظر إلى الحيوان تجده له رغبة مثله مثل الإنسان، لكنها رغبة مخالفة للإنسان من حيث إنها تشهد على عدم وجود **وعي** بالذات، وتمهر على مجرد **إحساس** بالوجود بسيط. هذه مثلاً رغبة حيوانية ـ ولتكن جوع الحيوان مثلاً ـ وهذا فعل إشباعها ـ وليكن قضم الحشائش ـ وهو فعل بهيمي من شأنه أن يشارك الفعل الآدمي من حيث إنه يلغي المعطى الطبيعي ويفنيه. وبإفناء الحيوان للشيء وتحويله وجعله من أجل الذات يبين عن تفوقه عليه. لكن لما كان قوته منوطاً بالنبات، فإنه يبين ـ مع ذلك ـ عن ارتهانه به لا يتجاوزه التجاوز الحق ولا يعلو عليه العلو الأصح. فهذه «الأنا» الشبيهة ـ

(٢) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection: Tel. (Paris: Gallimard, 1947), p. 367.

أنا الحيوان إن جاز التعبير، أو لنقل، على الوجه الأدق، أنا الإنسان وهي لما تزل بعد بهيمية ـ هذا «الفراغ النهم» ـ الذي يعبر عن ذاته رغبة بيولوجية ـ ما كان من شأنه أن يمتلىء بفعل فعله، إلا بمضمون طبيعي بيولوجي. وكائن هذا شأنه ما كان بمكنته أن يعي ذاته بأحق الوعي، وإنما قصاراه أن يتحسسها. هذا مع سابق العلم بما ثمة من بون بين «الحس» و«الوعي» وبين «الحس بالذات» و«الوعي بها». فصاحب ذاك لا يقدر على نطق «الأنا» لأنه لا يتجاوز المعطى الطبيعي التجاوز. وفي خاتمة الأمر، لما كانت ذاته أيضاً معطى طبيعياً؛ أي مجرد «حياة» بيولوجية (جسم) وليست «روحاً» (عقل)، فإنه ما كان من شأنه أن يتجاوز ذاته أو يعلو عليها. وهذا يفعلها لأنه خلي بينه وبين ذاته، فأضحى مرآة نفسه المجلوة. أضف إلى ذلك أن الرغبة الطبيعية ـ البهيمية ـ ليس من شأنها أن تشبع أبداً؛ لأن الراغب لا يرغب في شيء بعينه ـ هذه القطعة من اللحم مثلاً ـ وإنما هو يرغب في المطلق ـ اللحم بعامة ـ ومن ثمة فإنه مهما تعددت قطع اللحم التي يلتهمها، فإن رغبته تظل دوماً متقدمة على نهمه. . وفي هذا دلالة على عدم استقلال «الراغب الطبيعي»؛ أي تبعيته لموضوع رغبته التي لا يفلح أبداً في إفنائه وإعدامه.

ههنا إذاً مأزق: فالذات التي تريد إثبات تفوقها على المعطى تظل دون المعطى ذاته؛ أي دون ما تود التعالي عليه متعلقة به منوطة مشروطة! وحل هذا المأزق أن تشيح الرغبة عن موضوعها الطبيعي بأن تبحث عن موضوع آخر. وليس هذا الموضوع الآخر سوى رغبة أخرى مثلها. وبه يحول «الراغب الإنسي» موضوع رغبته إلى كائن إنسي مثله نظيره؛ أي شبيهه الذي هو بدوره فراغ نهم آخر وأنا أخرى. لكن، لما كانت الرغبة في الشيء غير الرغبة في المثل أو السوى ـ هذه «رغبة في ذات» وتلك «رغبة في موضوع»، وهذه «رغبة رغبة» وتلك «مجرد رغبة» ـ فإن الرغبة في الغير رغبة في أن يعترف بالذات؛ أي «رغبة في الاعتراف». إذ لا معنى لأن يعترف بي حيوان أو حجر، وعلى أية حال فهو لا يقدر على فعل ذلك. إنما المعنى كله في أن يعترف بي إنسان آخر نظير لي في الخلق. فقد تحصل أن الرغبة لا تكون آدمية ولا تفقد طابعها البهيمي إلا إن هي سلطت على رغبة أخرى مثلها. فما من رغبة إنسية إلا وهي رغبة رغبة؛ أي رغبة في الاعتراف أو «رغبة في اعتراف اجتماعي»[٣].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

خذ مثلاً رغبة الرجل في المرأة. نحن نلحظ هنا أن رغبة الرجل لا تكون رغبة إنسية حقاً إلا إذا هي لم تكن رغبة في امتلاك جسد المرأة؛ أي طلبة لشيء طبيعي، وإنما رغبة في رغبة المرأة؛ أي في امتلاك الرغبة بما هي رغبة. بمعنى أن الرجل يرغب في أن ترغب فيه المرأة التي يرغب فيها؛ أي أنه يرغب في أن يكون محبوباً أو معترفاً به بما هو إنسان؛ أي من حيث إن له قيمة إنسانية. وبالجملة: «الرغبة في الاعتراف إنما معناها الرغبة في أن يقبلنا الغير من حيث إن لنا قيمة إيجابية؛ أي أن يرغب فينا»[٤]. وحتى إن رغب الإنسان في الأشياء الطبيعية، فإنه لا يعود يرغب فيها إلا بقدر ما تتوسطها رغبة الآخرين. فنحن نرغب في امتلاك عَلَمِ العدو أو الحصول على وسام. نحن نرغب في قيمة؛ أي في أن يعترف بنا الغير، وذلك حتى لئن كان موضوع رغبتنا لا قيمة له من الجهة البيولوجية. وبالفعل، لا حيوان يقدر على المخاطرة بحياته بغاية امتلاك علم عدوه أو بغية الحصول على وسام شرف! فما كان من شأن المرغوب هنا أن يفيده في الحفاظ على وجوده؛ وذلك بخلاف رغبته في الأكل مثلاً أو في التناسل وتحسين النوع. فما ثبت أن حيواناً نازل عدوه لرفع أثر تحد ما مس مصالحه الحيوية، ولا أنثى حيوان فقدت حياتها دفاعاً عن شرفها المفقود! إنما من شأن الإنسان وحده أن يخاطر بحياته من أجل شيء غير موجود ولا هو واقعي؛ أي أن من شأنه أن يخاطر بحياته مَخِيلة وطلباً للرفعة ونشداناً للمجد وابتغاء الشرف[٥]...

غريب حقاً أمر هذا الإنسان: فهو يرغب فيما يرغب فيه الغير؛ أي فيما يعتبره ذا قيمة وإن هو لم يكن له حيوياً أو ضرورياً. أكثر من هذا، إنه ليرغب هو ذاته في أن يصبح ذا قيمة؛ أي أن يصبح رغبة مرغوباً فيها؛ بمعنى أن يصير رغبة معترفاً بها. ومن ثمة حق القول: «ما من رغبة إنسية... عند آخر تحليل إلا وهي منوطة بالرغبة في [أن نحوز] الاعتراف»! ومغرور هذا الذي يخاطر بحياته من أجل أن يكون مرغوباً فيه أو تكون قيمته مطلوبة.. فيخوض لذلك «صراعاً من أجل المخيلة»؛ بمعنى أن ينخرط في معركة لا يوجد لها سند بيولوجي أو مصلحة حيوية. إذ ما الذي يخسره الإنسان ـ على مستوى حياته ـ إن هو لم يتم الاعتراف به ولا الإقرار!

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.

بناء على ما تقدم، نستنتج أمرين بالغي الأهمية:

أولهما: ما كان الإنسان حيواناً طبيعياً؛ أي رغبة تكتفي بالتعلق بموضوع واقعي ومعطى طبيعي، وإنما شأنه أنه حيوان اجتماعي يحيا في جماعة بشرية، وتتعلق رغائبه برغائب أغياره وأسويائه. فهو يرغب في ما يرغب به أسوياؤه. وهو يحيا لذلك في «عالم من الرغائب المُوَسَّطَةِ». وإذ ثبت أن الواقع الإنسي واقع اجتماعي ثبت معه أن المجتمع الإنسي لا يكون إنسياً على وجه الكمال والتمام إلا قدر ما يكون مجموع رغائب تتراغب في ما بينها على وجه البذل والأخذ. ولهذا جوز كوجيف لنفسه القول: «إن تاريخ البشر هو تاريخ رغائب مرغوب فيها»(٦).

ثانيهما: «إنسية هي الرغبة في ما يرغب فيه الأغيار»(٧). فنحن نرغب في ما يرغب فيه الغير، لأننا نرغب في تملك ما لم يستطع الغير تملكه. نحن نرغب في أن تكون لنا قيمة بما أن «كل رغبة هي رغبة في قيمة»(٨). وإذا كانت القيمة العليا عند الحيوان شأناً بيولوجياً محضاً؛ أي شأن الحفاظ على الذات، فإن القيمة عند الآدمي تتجاوز ذلك إلى الشأن الاجتماعي؛ نعني إلى شأن حيازة اعتراف الغير بنا، وذلك حتى وإن اقتضى الأمر مخاطرتنا بحياتنا. بل الأنكى من ذلك أن المخاطرة بالحياة هي معيار الآدمية ودليل امتناع البهيمية. وبعد، فإن ثمة حقيقة لا بد من أن نعلمها، وهي أن «الرغبة في الاعتراف... هي التي تنشئ تاريخ الإنسان وتديره»(٩).

تأتى لنا إذاً بيان أن هناك عالماً من الرغائب المتعددة، وأنه عالم تتراغب فيه الرغائب وتتوسط. ولما كانت الرغبة «فعلاً سلبياً»؛ أي فعلاً يقوم على مبدأ «الإلغاء» و«النفي» أو «الإفناء» و«العدم»، نقول: إن من شأن الرغائب في هذا العالم أن تتخاضع وتتنافى، وأن تتزاحم وتتعارك. نحن نحيا إذاً في عالم من التصارع ما من رغبة فيه إلا وتعمد إلى إخضاع غيرها. وهو تصارع يبلغ حد المخاطرة بالحياة؛ أي حد صناعة الموت.. وما من أحد يرفض الصراع أو يجبن عنه ويتقاعس إلا وهو لا يستحق صفة «الإنسية».

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

وحتى لئن هو وسم بسمة «الآدمية» فما ذلك إلا بضرب من التجوز والتوسع في العبارة، وبوجه أنها سمة جامعة له (بالإنس) لا مانعة له (عن الحيوان). ذلك أن شأن كائن لا يقبل فكرة «الموت» أن يكون «كائناً لا يمكنه أن ينفلت من قبضة الوجود؛ ومن ثمة من مصيره». وسيكون لذلك «مشدوداً دوماً وإلى الأبد إلى المكان الذي يحتله داخل الكون»(١٠)، ما كان لوجوده أن يباين وجود حجر. تأمل شخصية كيرلوف في رواية **الممسوسون أو العفاريت** (١٨٧٠) للكاتب الروائي الروسي الكبير دوستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١)، تجد عندها اليقين. فهذه الشخصية الإشكالية ترتئي أن تنتحر لا لشيء إلا لتبين عن حرية الإنسان المطلقة؛ أي عن عدم خضوعه لمصير محدد سلفاً شأن مصير الحجارة. وهي عندما تجبن أمام الانتحار تنتحر مع ذلك خجلاً من الجبن عن الانتحار نفسه!

والمتحصل من هذا، بادئة، أن الموت من غير سبب «معقول»؛ أي من علة بيولوجية أو ضرورة حيوية، مثل الدفاع عن النفس أو غيره، هو التعبير الأسمى عن الحرية التي يتمتع بها الإنسان. ذلك أن الإقبال على الموت والاسترسال إليه ـ انفلاتاً من قبضة وضع معطى سلفاً وبيولوجيا مقدرة ـ لهو العبارة الحق عن استقلال الإنسان وازدهائه بحريته ومخيلته بقوة إرادته وفاعليته. والمتحصل منه، ثانية، أنه ما كان الإنسان معطى قبلياً ـ فهو لا يولد إنساناً ـ وإنما هو صيرورة ونتيجة؛ أي أنه يصير إنساناً. وما كان بمكنة الإنسان أن يصير إنساناً إن هو لم يقدر على التجرع من كأس الجزع والموت. إذ عليه أن يموت إنساناً إن هو أراد حقاً أن يصير إنساناً. والميتة الإنسية ميتة زهو ومخيلة لا ميتة كلب ومهانة؛ أي أنها ميتة استحقاق لا ميتة هبة طبيعية. وهي ميتة عنيفة في صراع شديد لا ميتة طبيعية عن مرض أو انقضاء أجل. لذلك لا بد من ركوب سبيل المواجهة والمنازلة طلباً لاعتراف الغير وانتزاعاً، وكان لا بد من المخاطرة بالحياة لإبانة أن الإنسان ليس محض حيوان يحيا تحت رحمة الطبيعة ويموت باستهلاك العمر واستنزاف السنين. ومعنى هذا أنه «من غير الصراع حتى الموت من أجل محض المخيلة وحده، ما كان بالإمكان أن يوجد إنسان (بالمعنى الأحق) على وجه المعمورة»(١١). وكل ما كان من الممكن أن يكون حيواناً شبيهاً بالإنس وما هو بإنس. فلا وجود لعالم

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤.

إنسي إلا حيثما وجد الصراع وقامت المخاطرة بالنفس، وإلا حيثما لم يجبن الإنسان أمام الموت أو يجزع، وإنما هو إليه اندفع واسترسل.

غير أن بيان أن عالمنا هو عالم التصارع بامتياز أمر لا يكفي لوحده؛ إذ لو كان الأمر على هذا المساق لكان كل صراع ينتهي إلى هلكة أحد الغريمين على الأقل، فما يبقى ـ إثر ذلك ـ من يعترف بمن. إذ «الناجي من الموت لا يمكنه أن يحوز على الاعتراف من غريمه وقد مات»[١٢] ومن شأن المنتصر ألا يرغب في أن ينتزع اعترافاً من جثة هامدة[١٣]. فقد تحصل أنه لا بد من فرض أن الصراع ينتهي دوماً بحفظ حياة الغريمين معاً. وحتى يتحقق ذلك، كان يلزم أن يخضع أحد الطرفين إلى غريمه فيعترف بالغير دون أن يقابله الغير بسواء الاعتراف.

ههنا إذاً غالب ومغلوب. وهو أمر يفترض أن تنتهي المعركة بانتصار ذاك الذي كان مستعداً لأن يركب أقصى أقاصي المخاطرة بالحياة على ذلك الذي كان يجزع من الموت ويمتنع عن بذل النفس؛ ومن ثمة يخشى غريمه، ويتنازل له، ويرفض المغامرة بحياته إرضاء لرغبته في أن يعترف به غيره. لقد كان عليه إذاً أن يتخلى عن رغبته ويرضي رغبة سواه؛ أي أن يعترف بالسوى من غير أن يعترف السوى به. غير أن الاعتراف بالغير من غير عوض أو بدل، اللهم إلا حفظ الحياة البهيمية، اعتراف بسيد وقبول بحياة عبد. ههنا إذاً وجود لذاته (سيد أو مولى) يعتبر سواه وسيلة ويتعرف على نفسه في اعتراف الغير به من غير أن يبادله الاعتراف، وههنا وجود في ذاته؛ وجود طبيعي بلا نفي (عبد أو خادم) فضل الحياة عبداً على الموت حراً وتعلق بالحياة العضوية وأنيط بالحيوانية وآثر السلامة مع المهانة. وما كان تفوق السيد على العبد محض تفوق رمزي أو معنوي، وإنما هو ـ فضلاً عن ذلك ـ تفوق مادي وفيزيقي. وإن التسخير لعلامته. فالعبد مجبر على خدمة السيد، وشكل الخدمة ترويض الطبيعة تحقيقاً لرغبة السيد؛ أي «الشغل» بما هو تفاعل بين جسد الخادم وجسد الطبيعة، وتحويل لشروط الوجود المعطاة، وتصيير لها طبقاً لرغبة المولى ومطلبه. وبالجملة، معنى «الشغل» هنا الخدمة والسخرة القائمتان على الفعل المحقق لإرضاء رغبة الرب.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

تحصل من ذلك وجودان: ههنا «وجود سيادي أو مولوي» يقتصر على الحراب دونما الشغل، وعلى الصراع دونما العمل، متحرر من الطبيعة مستفيد لها من غير جهد أو خدمة. وههنا «وجود عبودي أو خدمي» قائم على الشغل وفيه، مبني على الخدمة، دائر على السخرة. فالعبد إنما هو يشتغل ولا يحارب، ويعمل ولا يصارع. وأنى له بفعل ذلك وقد أظهر في أول معركة عن جزعه من الموت وجبنه أمام بذل النفس!

غير أنه ما كانت السيادة والعبودية، كما اعتقد أرسطو، «طبعين» متأصلين في نفس صاحبيهما غير متبدلين أو سيالين. فلئن صح أن بدء التاريخ البشري إنما اقتضى ضرورة أن يصير الإنسان إما سيداً أو عبداً، حراً أو مستعبداً؛ فإن الإنسان لا يولد وقد وهب «طبيعة» عبدة أو حرة ترافقه في أطوار عمره ويتقلب فيها من غير تخلص، فلا يقدر على الخلاص منها كما لو كانت العبودية والسيادة «نوعين» بيولوجيين مستقلين أزليين أبديين لهما «محلان» في الطبيعة؛ وإنما الفارق قابل أن يزول بفعل عوادي الزمن، وأن يصير البون بالتاريخ سواء. فالحق يقتضي منا القول: إنهما نتاج فعل «حر» في التاريخ، ونتاج خلق واختيار: إما خوف من الموت (العبودية) أو تحد لها (السيادة)، إما جزع أو استرسال. أكثر من هذا، «إن تاريخ البشر بأكمله؛ أي «فعل»الوجود الإنسي في العالم بمجمله، إنما يشهد على سعي العبد إلى نفي عبوديته وتحقيق حريته؛ وذلك على وجه التدرج»[١٤].

وآية ذلك أن الشغل، إن هو تؤمل في ذاته، ظهر أنه فعل إنسي وتأنيسي. فمن شأن الحيوان ألا «يشتغل» أبداً، ومن شأنه ألا «يغير» وجه الطبيعة في ضوء «مشاريع» «يبتدعها» ابتداعاً، ومن شأنه ألا يقتدر على أن «يصنع» أدوات تسمح له بالعيش خارج المجال الحيوي الذي وضع له ـ في الماء مثلاً أو الهواء ـ وذلك بخلاف الإنسان الذي يتحدى مجاله بأن يبتدع لذلك الغواصة والطائرة. وقد ظهر بذلك طابع الشغل الإنسي، أما طابعه التأنيسي فيظهر إن نحن تأملنا شغل العبد. ذلك أن الشغل الذي لا يسعى إلا إلى تلبية حاجات الفرد الطبيعية (الشغل الحر) ليس من شأنه أن يرتفع على مستوى الطبيعة إلى مستوى الروح؛ أي أنه ما كان من شأنه أبداً أن يرتقي فوق مستوى إشباع الغريزة الحيوانية. ومن ثمة فإن صاحبه يبقى كائناً طبيعياً،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

بل يستحيل حيواناً بهيمياً. أما الشغل للغير (الشغل التسخيري) فهو شغل لغير الغريزة ـ شغل من أجل «الفكرة»أو «المثال» ـ أي خدمة لبغية غير بيولوجية أو طبيعية وسخرة لها وتسخيراً. وإن لَمَآله أن يدفع بالأمور إلى خلق عالم غير طبيعي؛ أي إلى اصطناع عالم تقني مؤنس موافق لرغبة إنسان. . والعبد إذ يشتغل، والسيد إذ يخمل، يعمل الأول على خلق فعل «التاريخ»، وذلك ما دام «التاريخ إنما هو تاريخ العبد الشغال». وما دام أن من شأن «السيد أن يبقى جامداً في سيادته»[15]، فإن من شأن العبد أن يغير نفسه وأن يغير السيد وأن يغير التاريخ، في حين يبقى السيد هو هو في مأزق وجودي ضيق.

هي ذي «بسائط المفاهيم» التي شكلت مدار «أنثروبولوجية كوجيف» ـ أي أنظاره في شأن الإنسان ـ والتي بنى عليها أفكاره في الحداثة. والظاهر أنه لما كان الإنسان فعلاً وصيرورة وصراعاً واستحالة، وكانت هذه المصائر تقتضي التقلب من قديم إلى حديث، فإنه لا محالة أن وعي الإنسان بمسيره لملاقاة مصيره لا بد وأنه تقلب في أحقاب وأطوار. وهي الأحقاب التي فصل فيها كوجيف القول عندما نظر في تطور الوعي الذي رافق مقدرة الإنسان على فعل «السلب».

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

الفصل الثاني

تشكل الوعي الحديث

من الأمور التي أوقفنا عليها طول نظرنا في متن ألكسندر كوجيف أن النظر في الحداثة عنده، شأنه شأن نظر أستاذه هيغل، هو، أولاً وقبل كل شيء، نظر في «تشكل» و«صيرورة» الوعي الحديث. فلننظر في ما نظر فيه، بدءاً، حتى نتمكن من تحديد معالم للوعي الحديث بها يستعرف، ثم نستنبط منه، تثنية، سمات هذا الوعي الحداثي، أو قل «بنيته»، ونقف، أخيراً، عند تخومه التي وقف عليها ما تعداها وحدوده.

أولاً: التاريخ بالنظر

وبعد، فصلنا القول في الفصل السابق عن «أصول» أنظار كوجيف في الإنسان التي بنى عليها اعتباره الحداثة. والحق أنه لئن رمنا البحث لهذه الأنظار الأنثروبولوجية عن عنوان جامع مانع يلمها ويلفها في اللفظ الواحد لما ترددنا في تسميتها: «جدل السيد والعبد»، أو بالأحرى: «جدل المولى والخادم». والحال أن هذا الجدل معروف وهيغل به مشهور. وهو أعرف من أن يذكر وأشهر من أن ينشر. ولهذا فإن بسط القول فيه، كما ذكره هيغل، نافلة. وعلى أية حال، فقد أشرنا إليه إشارة، في كتابنا المتقدم عن نظرية الحداثة في فكر هيغل، فلينظر في محله وليطلب من مظانه. غير أن ما يلزم التنبيه عليه، ههنا، هو ما أقدم عليه كوجيف من أمر «تلوين» هذا الجدل بلون وجودي تراجيدي، و«تعميمه» على تاريخ البشر، بل وجعله «مفتاح» قراءة فكر هيغل القراءة الجامعة.

والحق أنه لئن دلت قراءة كوجيف لفلسفة هيغل عن خصوبة وعطاء قلما جاد بهما قراء عبارات هيغل المستعصية الجدباء، فإنه ينبغي ألّا تخفي عنا ما نحن كاشفوه من «مبالغات» و«ليّ عنق» اعتور هذه القراءة. فجدل السيد والعبد ـ أو بالأحرى جدل المولى والخادم ـ ما كان، في اعتبار صاحبه ومبتدعه، المفتاح المناسب لقراءة التاريخ البشري الواقعي، وإنما هو عد عنده ضرباً من «التمثيل العقلي» لجدل الوعي الإنسي في مرحلة من مراجل تطوره. ولا أدل على ذلك، أولاً، من عدم مبادرة هيغل إلى التمثيل لهذا الجدل بأمثلة واقعية أو تاريخية، وإنما الاقتصار على أمثلة مأخوذة من عالم الرواية والمسرح (المولى **روبنسون** وخادمه **فوندرودي** في قصة الكاتب الإنكليزي **دانييل دي فو** (١٦٦٠ ـ ١٧٣١) الشهيرة المعروفة باسم قصة **روبنسون كروزو** [١٧١٩](١)؛ وذلك جرياً على سنة استنها هيغل تقتضي البحث لضرب من الوعي، كان ما كان، بضرب من «المثال الثقافي الفكري»، لا التاريخي الواقعي ـ على غرار تمثيله للوعي الفاضل برواية الكاتب الإسباني الشهير ميغيل دي سرفانتس (١٥٤٧ ـ ١٦١٦) **دون كيشوته** (١٦٠٥)، وتشخيصه للوعي الباحث عن المتعة بالعلامة «**فاوست**» في مسرحية الأديب الألماني غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٠) الموسومة بذات الاسم (١٧٧٣ ـ ١٧٧٥)، أو كنايته عن الوعي الطيب القلب بشخصية كارل مور في مسرحية الشاعر والمؤلف المسرحي الألماني **شيلر** (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥): **اللصوص** (١٧٨٢)؛ مع عدم مراعاة التسلل التاريخي لتوالد أنحاء الوعي عن بعضها البعض. ولعل الذي لَبَّسَ على كوجيف بهذا الصدد اقتران جدل السيد والعبد في الفينومينولوجيا بإلماعات وإيماضات إلى الوعي الرواقي والشكي والشقي؛ مع إفادة إمكانات ربطها بحقب تاريخية معلومة. هذا مع العلم الحق أن هيغل لم يكن يأبه أبداً لإمكانات هذا الربط.

ولا أدل على خطأ ما ذهب إليه كوجيف، ثانية، من أن هيغل نفسه تنبه إلى إمكانات ذهاب هذا الجدل بأكثر العقول نباهة، وعده جدلاً تاريخياً وما هو بتاريخي، وإنما هو سابق عن فعل التاريخ ذاته بما التاريخ مقترن عند هيغل بإنشاء الدولة. ولما كان هيغل قد تنبه، بنوع من الإلماعة الذكية، إلى إمكانات الانزلاق في فهم «التطبيق التاريخي» لهذا الجدل، فقد ألح على

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique* (Paris: Denoël, 1963), p. 80.

ضرورة قصر صورته على «المجتمع البدائي» الطبيعي الذي يحيا فيه الأفراد من حيث هم أفراد معتزلة لا بما هم أعضاء في جماعة منظمة أو دولة. ولهذا كان هذا الجدل، على التحقيق، سابقاً للفعل التاريخي ومؤسساً له، وما كان منطقه، أو شكل ناموس صيرورته، على نحو ما أراد كوجيف أن يوحي لنا بذلك. ولذلك كرر هيغل القول المرات العديدة في شروحات الموسوعة ـ وهي عمل أنضج من **الفينومينولوجيا** ـ بأن هذا الجدل يتعلق بما قبل نشأة الدولة، قائلاً: «إن الصراعين اللذين يخوضهما السيد لحمل الغير على الاعتراف به ولجعله خادماً له، لهما، على التحقيق، الظاهرة التي تنبثق عنها حياة الناس الجماعية عند بدء نشأة الدول»[٢] (١٨١٧)، معيداً الكلام ذاته في الطبعة الثانية من الكتاب (١٨٢٧) وفي طبعته الثالثة (١٨٣٠)[٣]. ثم إنه أضاف، في ضمائم **الموسوعة**، أوضح العبارات الدالة فقال: «لكي يتسنى لنا تجنب كل أنحاء سوء الفهم الممكنة المنوطة بوجهة النظر التي فصلنا القول فيها [جدل السيد والعبد]، فإنه علينا أن نذكر، ههنا، بأن الصراع من أجل تحقيق الاعتراف بالذات، كما تبدى في صورته القصوى الموصوفة آنفاً، لا يمكن أن يحدث إلا في حالة الطبيعة ـ حين يكون الناس آنها مجرد أفراد منعزلين عن بعضهم البعض ـ ومن ثمة، فإنه لا يمكن أن يحدث في المجتمع المدني أو في الدولة؛ وذلك لأن في هذه الحالة تكون النتيجة المترتبة عن هذا التصارع ـ نعني تحقيق الفرد لاعتراف الغير بذاته ـ إنما تحققت من قبل وصارت واقعاً حاضراً»[٤]. ففي الدولة إذاً يكون الفرد معترفاً به من حيث هو كائن عاقل وحر؛ أي بما هو شخص، ويكون الفرد، من جهته، قد تجاوز وعيه الطبيعي الساذج، واعتنق آراء وعوائد الجماعة. فوحده في حالة الطبيعة، بما هي حال انعزال وعنف، يجبر الناس بعضهم البعض على انتزاع اعتراف الغير بالذات. ولئن هو حق أن العديد من الدول تنوسي فيها هذا الاعتراف، وسادت فيها العبودية والعسف، فإنه تحق من هذه الجهة ذاتها استحالة مقارنة ما حدث فيها بحال جدل السيادة والعبودية.

ولا أدل، ثالثاً، على صدق ما تقدمنا به من ابتعاد كوجيف بجدل المولى

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), para. 356, p. 125.

(٣) Ibid., para. 433, p. 125.

(٤) Ibid., add para. 432, p. 533.

والخادم عن الغاية التي كان تغياها هيغل لهذا الجدل من أن هيغل إنما أثار هذا الجدل في كتابات شبابه وما عاد إلى إثارته في ما بعد؛ مما دل على أنه ما كان أنضج أنظاره على الإطلاق. وبالفعل، نحن نجد له آثاراً في مؤلفات شبابه، نظير مؤلف **نظيمة الأخلاق** (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣) ومصنف **الحق الطبيعي** (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣)، كما نجد له أكمل صوره في كتاب **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧)؛ ثم إن هيغل ما لبث أن «تناساه» و«تجاهله» في كتابات نضجه. وإذا صح أنه عاد إلى ذكره في كتاب **الموسوعة**، فإنه يصح أيضاً أنه لم يعد إليه عودة المتوسع المتعمق وإنما هو عاد إليه عودة الملخص المبتسر المختصر. ولو ساغ، جدلاً، التسليم بإمكان أن يكون هيغل قد قرأ تاريخ البشرية في ضوء هذا الجدل ـ كما يزعم كوجيف ـ فكيف نفسر غيابه في أنضج كتب هيغل في فلسفة التاريخ؛ نعني محاضراته في التاريخ (١٨٢٢ ـ ١٨٣١)؟ وكيف له أن يسكت عنه في أحد أنضج مؤلفاته السياسية؛ نعني به **فلسفة الحق** (١٨٢١)؟ وبعد هذا وذاك، كيف يعقل أن نجعل من وريقات في عداد أصابع اليد، وردت منوطة بجدل السيد والعبد في كتاب **الفينومينولوجيا**، المفتاح إلى قراءة فكر هيغل بأكمله؟

ومهما يكن من أمر تحفظنا على قراءة كوجيف لفينومينولوجيا هيغل من جهة تعميمه لجدل السيد والعبد حيث لا مجال لتعميمه؛ وهو التحفظ الذي سبقنا إليه غيرنا من البحاث في فلسفة هيغل ـ وإن على صعيد آخر وبرؤية مخالفة لرؤيتنا ـ فإن ما تقدم من الصفحات رسم لنا عوالم ثلاثة: عالم الرغبة وعالم الصراع وعالم الشغل. وهي عوالم شأنها أن تحيل، على التحقيق، إلى عالم واحد متفاعل. والحق أننا بقبولنا لهذه العوالم الثلاثة نكون قد بينا أساس الفعل التاريخي. فليس التاريخ، في آخر الاعتبار، سوى «تاريخ الصراعات والشغل اللذين ينتهيان، عند آخر تحليل، إلى معارك نابليون ومنضدة هيغل...»[٥]. أكثر من هذا، إن «التاريخ بمجمله ما هو إلا تاريخ الصراعات الدموية من أجل انتزاع الاعتراف (الحروب والثورات)، وما هو إلا تاريخ الأشغال والأعمال التي شأنها أنها تغير وجه الطبيعة وتبدله»[٦]. فمن شأن فعل «السلب» و«التصارع» أن يخلق العالم الإنسي الاجتماعي والسياسي والتاريخي

---

(٥) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection: Tel. (Paris: Gallimard, 1947), p. 55.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

بما هو عالم واقعي موضوعي مثله مثل عالم الطبيعة، ومن شأن عالم الفعل والشغل أن يخلق عالم التقنية الإنسي بما هو أيضاً عالم لا يقل موضوعية وواقعية عن عالم الطبيعة. والمحصلة أن العالم التاريخي والتقني عالمان من وضع الإنسان. وعن هذه المقدمات تنشأ نتيجتان أساسيتان:

أولاهما؛ إن مولد الإنسان ـ بما هو إنسان لا بما هو حيوان ـ وكذا بداية التاريخ البشري ـ بما هو «تاريخ إنسي» لا بما هو «قصة الطبيعة» ـ إنما بدأ بالصراع من أجل انتزاع اعتراف الغير بالذات انتزاعاً، وقاد إلى ظهور السيد والعبد ظهوراً. بمعنى أن الإنسان، عند بدء الخليقة، صار إما سيداً أو عبداً. ولا حديث عن الإنسان حيث لم يصر هذه الصيرورة. غير أن هذين الوجودين المتباينين المتضادين ما كانا كيانين متأصلين، وإنما هما مصيران بدالان سيالان.

ثانيتهما؛ إن التاريخ الكوني تاريخ تفاعلي. فهو تفاعل بين السادة المصارعين المحاربين والعبيد العاملين الشغالين. وهذه «الثنائية التفاعلية» هي «قانون التاريخ البشري» بما هو جدل السيد والعبد[٧]. والنتيجة التي تفرد بها كوجيف، هنا، هي أن من شأن التاريخ أن يتوقف بتوقف التفاعل، وذلك لما يختفي التصارع بين السادة والعبيد، ولما يتوقف السيد عن أن يظل سيداً ما دام لم يعد هناك عبد، ولما يتوقف العبد عن أن يبقى عبداً ما دام لم يعد هناك سيد. هذا من غير أن يتحول السيد إلى عبد أو العبد إلى سيد في عالم ما بعد ثورة العبيد (الثورة الفرنسية) حيث لا سيد ولا عبد أساساً. أكثر من هذا، يعين كوجيف لهذا التوقف تاريخاً معلوماً؛ نعني به سنة وقوع معركة يينا (١٨٠٦).

وهكذا، لما ثبت من الناحية المبدئية أن بداية التاريخ البشري تصارع اثنين على مركز سيادة، وختامه تآلف جدلي بين السيادة والعبودية، لزم أن يكون مسار التاريخ ـ من الناحية النظرية ـ شاهداً على أطوار: طور يشهد وجود السيد وهيمنته، مع بروز كنه السيادة وإبانة المولوية عن ذاتها، وطور تختفي فيه هذه السيادة بفعل عمل العبد، فتتجمد وضعية السيادة وتركد وتبور، ويهيمن فيه وجود العبودية وبروز كنهها. ولئن هو كان تمام التاريخ يقتضي ـ

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

منطقياً ـ التوليف بين السيادة والعبودية، لزم ههنا ظهور طور ثالث يتم خلاله تجاوز الطورين السابقين، وتحقيق الجمع بين الكنهين المتصارعين.

لنبدأ بالمرحلة الأولى، مرحلة السيادة، ولنبسط القول في جدل السيادة:

هذا السيد إنسان ركب المعركة من أجل المَخِيلة (Le Combat de prestige) حتى أقاصيها، وسار بها حتى حدودها الوعرة (مداناة الموت والإشراف عليها)، فخاطر بحياته لينتزع الاعتراف بذاته من كائن الشأن فيه أن يكون واعياً مثيله نظيره، فيضمن بذلك علو همته وسمو كبريائه وشموخ خيلائه. . بمعنى أنه فاضَلَ بين حياته الفعلية الواقعية ـ المعوزة إلى الطبيعة المنوطة بها البهيمية ـ وأمنيته المثالية الروحية السامية في أن يُعترف له بذاتيته ومخيلته ويقر له بإنيته وإنسيته، ففضل هذه، وإن هي أضاعت الحياة، على تلك، وإن هي حفظت من الموت. فكان أن بادر إلى انتزاع اسمه ورسمه بقوة عزمه. أَوَليس هو السيد المعترف به؟ وبهذا أثبت سمو روحيته على حيوانيته وعلو إنسيته على بهيميته. وهذه الرفعة التي بدت أول ما تبدت مخيلة وكبرياء ونفساً أبية، فمثالية وروحية ومعنوية (حصوله على الاعتراف)، تحققت وتشخصت وتأكدت بفضل شغل العبد للسيد وخدمته له وسخريته. فالسيد الذي خبر كيف ينتزع من العبد الاعتراف به فقه أيضاً كيف يشغله لإمرته؛ أي كيف يجبره على أن يتخلى عن حصيلة فعله له. مما يبين أن الشغل يظهر، أول ما يظهر في التاريخ، أمراً استعبادياً فرضه أول السادة على أول العبيد الذي قَبِلَ عبودية العمل جزءاً من الموت بعد أن كان بمكنته أن يخاطر بحياته فيتفادى الشغل أو ينتحر بعد هزيمته فلا يشتغل أبداً.

ها هو السيد إذاً في غنى عن أن يبذل الجهد لتحقيق المبتغى الطبيعي الذي يحققه له غيره. فهو يسيطر على العبد ويسيطر على الطبيعة بتوسط من مستعبَدِه، كما إنه يحيا داخل الطبيعة سيداً كامل السيادة. والحال أنه لئن هو اعتبر أمر هذه الحياة في الطبيعة من غير مغالبتها؛ أي تحويلها، ظهر أنها حياة استمتاع واستلذاذ. وما الاستمتاع الذي يجنيه السيد بلا جهد سوى سكينة المتعة. فحياة السادة، طالما هي لم تكن حياة معارك دموية ومخاطرة بالحياة؛ أي حياة صراعات خُيَلائية مع كائنات بشرية أخرى، هي حياة نعيم ورضا لا يشوبها كدر أو تعتريها شائبة. إلا أنه لئن تؤملت هذه الحياة حق تأمل لظهر أنها بخلاف ما تبدو عليه. فهذا السيد انتزع الاعتراف من كائن سواه حمله على أن يصبح له عبداً؛ أي حمله على أن يبقى له غير مكافئ أو

نظير. فالمعترِف بالسيد ههنا عبد وليس إنساناً، والجهد كبير (المخاطرة بالحياة) والمحصلة أقل (اعتراف عبد): يا له من مقلب! بل إنه لمأزق! فمأساة السيد أنه في حاجة إلى أن يعترف به إنسان مكتمل الإنسية لا عبد ناقص البشرية.

إلا أنه ما كان المطلوب بالأمر بالممكن، وذلك لأن معنى «الحياة»، عند السيد، القهر والغلاب والصراع الذي ينتهي إلى سيد وعبد لا إلى سيد معترَف به وسيد معترِف. ولهذا طالما ردد كوجيف القول: «إنما السيادة مأزق وجودي»[8]. ووجه المأزق هنا باد في أن السيد ـ بالرغم من أنه سيد ـ محكوم عليه بأحد حكمين على وجه الإحراج: «إما أن عليه أن يفني وجوده في إرضاء شهواته البهيمية، أو يموت في ساحة المعارك سيداً. لكنه، في الحالين معاً، لا يمكنه أن يحيا بوعي وهو راض عما هو»[9]. غير أن هذا لا يعني أن وجوده فضلة، فهو لوجود العبد عمدة ولصيرورة التاريخ علة. أَوَليس هو محرك التاريخ ومفعله ومديره بما هو دافع العبد إلى الشغل وبما الشغل ضروري لتحريك التاريخ؟ الحق أن «وجود السيد وجود «مبرر»؛ لأنه به يحول ـ متوسلاً الصراع بساطاً إلى ما يرومه ـ حيوانات واعية [أناساً] إلى عبيد يصبحون بدورهم [بوساطة من الشغل] أناساً أحراراً»[10]. فقد تحصل إذاً أن وجود السيد وجود ضروري لأنه حامل للعبد على الشغل؛ ومن ثمة على التحرر، ما دام أن لا تحرر بدون شغل. وعليه فقد ثبت أن «لا وجود للعبد بدون السيد. ذلك أن السيد هو محرك السيرورة التاريخية الإنسية. وإذا حق أن السيد لا يساهم بنشاط في هذه السيرورة، فعلينا ألا ننسى أنه بدون حضوره لا يمكن أن تحدث هذه السيرورة. . . ذلك أن الشغل الحق لا يكون إلا خدمة للغير؛ أي شغلاً تحت الإكراه مدفوعاً بالخوف من الموت»[11].

لنعرج الآن على الطور الثاني ـ طور العبودية ـ ولنبادر إلى القول:

إنما أصبح الإنسان عبداً لمخافة ورهبة؛ نعني أنه صار ما صار تحت طائلة الجزع من الموت. وهو الجزع الذي كشف عن تبعيته للطبيعة، وأبان،

---

(٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

بالتالي، عن إمعيته للسيد ـ هذا الذي قهر رهبة الموت بنكرانه لرغبة الطبيعة. إلا أن هذا الجزع، وإن هو بدا بدوة السلب، فإن له مع ذلك وجهاً من الفضل. وآيته أن بفضل الرهبة البهيمية من الموت يخبر العبد الرعب والخوف والعدم؛ ومن ثمة يخبر فكرة «الصيرورة» بما هي فكرة إنسية بامتياز: فمن شأن الحيوان ألا يصير. أما حياة الإنسان، ومن ثمة تاريخه، فما كانت هي بالوجود الخامد وإنما هي مآل ومصير. ولذلك فإن درك العبد الشغيل لمنحى التاريخ أقوم من درك مولاه وصاحبه وأسلم. وعلى الجملة، إن تجربة الجزع من الموت، وإن هي كانت تجربة سلب تحمل إلى صاحبها الوعي بالمحدودية والنفي والنهائية، فإن شأنها أن تحمل إليه أيضاً الوعي بالفردية من حيث هو أساس سيرورة التاريخ، وذلك ما دامت «وحدها [فكرة] الموت تضفي على الوجود صبغة فردية (لأن لا أحد يمكن أن يموت عني بدلاً)»[١٢]. والمتحصل من هذا، أنه منذ الصراع الأول الذي سعت فيه الذات إلى حمل الغير على الاعتراف بها يحدس العبد حقيقة الإنسان بما هو كائن زائل عابر. وهو بفضل هذا الحدس ـ الذي هو أساس كل فعل ونفي وتغيير ـ يكون مرشحاً لأن يختم بختمه على التاريخ وليس السيد. ذلك أنه إن كان السيد يحارب بما هو إنسان كامل الإنسية (من أجل الاعتراف به)، فإنه يستهلك ما يقدمه له العبد بصفته حيواناً يخمل ولا يشتغل؛ أي بوسمه كائناً محروماً من طابعه الإنسي. فهو يظل لذلك إنسان رغبة يشبعها وليس بمكنته أن يتجاوز هذا الطور لأنه كائن خمول يعتاد على الاقتيات مما يهيئه له غيره. فالسيد إذاً، بما هو يحارب، «يمكنه أن يموت وهو إنسان»، وبما أنه يحيا على استهلاك ما ينتجه غيره والتمتع به، فإنه «لا يمكنه أن يحيا إلا وهو حيوان»[١٣]. وإنه ليبقى دوماً هو هو وجوداً بهيمياً ومساواة مطلقة شأنه أن يحارب من غير أفق. وحده العبد يملك «الأفق» لأنه يريد تغيير نفسه بالشغل، وهو يطمح إلى أن يعترف به سيد يجعله نموذجه ومثاله ومحتذاه ومبتغاه. ثم إنه يكفيه أن يحرر نفسه حتى يعترف به السيد. فبون بين أن يعترف بك سيد وأن يعترف بك عبد! أكثر من هذا، يمكن الذهاب إلى حد القول: «إن السيد أنهى الصراع وهو ميت»؛ لأنه ما عاد «يفعل» وإنما هو اكتفى بأن «يخمل». فوجوده، وقد عدم الفعل، شأن وجود ظل وشبح؛ أي شأن وجود شخص ميت. ولذلك فإنه ما

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.

كان من شأنه أن يتطور عبر التاريخ، وإنما شأنه أن «يتحمل» فعل التاريخ من غير أن يفعل فيه؛ أي شأنه أن يتطور من حيث هو نوع حيواني لا من حيث هو كائن إنسي. لهذا كله عد وجوده «محض بقية عيش» أو هو «موت مؤجل»[14].

فقد تحصل أنه إن كانت حياة السيد الخمولة الكسلانة «مأزقاً وجودياً»، على نحو ما أسلفنا، فإن حياة العبد الشغيلة النشطة هي، على العكس من ذلك تماماً، وبالنظر إلى ما يشكله الشغل في حياة الإنسان، «مصدر أيما تطور إنساني واجتماعي وتاريخي»[15]. تأسيساً على ما تقدم، فإنه «ما كان مستقبل التاريخ بيد المحارب، الذي إما هو يموت أو يحفظ وجوده في تساو بنفسه جامد، وإنما المستقبل بيد العبد الشِّغِّيل»[16].

وبالفعل، أجل النظر في عمل العبد: أَوَلا تجده يخالف استمتاع السيد واستهلاكه فيما به يستمتع؟ هذا شأنه إعدام الموضوع وإفناؤه، وذاك أمره تحويل الشيء وتصييره؛ أي تحويل الطبيعة إلى عالم «تاريخي» وتصيير المعطى إلى موضوع «تقني». والتقنية فكرة وحيلة ووسيلة. وهي ـ فضلاً عن ذلك كله ـ إعمال للذهن والميز وإنشاء للنظر والفكر. ومن ثمة تحصل أن «الفهم والفكر المجرد والعلم والتقنية والفنون.. كلها أمور تجد أصولها في شغل العبد الإجباري»[17]. فلك إذاً أن تتخيل ترجمة هذه المفاهيم إلى وقائع تاريخية، لا محالة تلف فيزياء نيوتن وأضرب التقنية الحديثة كلها خرجت من معطف العبد.

ثم عاود النظر في عمل العبد ثانية، تجد أن وجه شغله الإيجابي لا يقتصر على بناء المعرفة وإنشاء التقنية، وإنما يتعداه إلى تأمين الاستقلالية وتحقيق الحرية. فلئن كان السيد قد حقق حريته بأن جعل الصراع بساطاً إلى تجاوز غريزة حياته، فإن العبد، بما أنه يشتغل لحساب الغير؛ مثل أن يهيىء الطعام ـ وهو الجائع ـ لسيده ومولاه فلا يأكله قهراً لطبيعة كانت من ذي قبل تقهره، لَيتعلم أيضاً كيف يأنف من غرائزه البهيمية، فيصير له التمكين على

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥١٨.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

الطبيعة، والنصرة على البهيمية التي كانت تسحقه في البدء، وتذله في الأول. فإن أنت نظرت إلى حاله اليوم تقارنه بحال الأمس وجدت أن العبد ما صار عبداً إلا لأنه كان ـ بدءاً ـ عبداً للطبيعة خاضعاً لقوانينها (قانون الحفاظ على الذات مهما كلف من المهانات). لكن، ها هو الآن صار يتعلم كيف يقهر الطبيعة بقهر طبيعته، وكيف يستعبد الغريزة بالتحرر من غريزته. وهو بتعلمه التحرر من الطبيعة إنما هو سائر إلى تعلم كيف يتحرر من سيده.

ها العبد بدأ يتحرر من شروط الطبيعة، ويحقق آفاق الإنسية؛ أي الحرية. وهو إذ يفعل يتوسل فكره ونظره المتولد عن عمله وشغله. ولئن هو حق أن فكرته عن «الحرية» ـ في بدئها ـ ما زالت مجردة بعد؛ أي غير مطابقة لواقع حاله حيث رجلاه مصفدتان وعقله حر ـ هو ذا سر إنشائه لجملة «أدلوجات» يبرر بها واقع العبودية بمثال الحرية؛ وذلك سواء أكانت هي أدلوجة رواقية أم شكية أم مسيحية ـ فإنه يحق القول أيضاً: إنه حيثما كمن عوزه فإن ثمة أصل قوته. فهو يتحرر لأنه يملك فكرة عن «الحرية»؛ أي مثالاً عن الحرية يسعى إلى تحقيقه ويجهد. وهو يحيا لفكرته ويعمل لأجلها. فلحياته إذاً معنى ولصيرورته مآل. وهو في ذلك يخالف السيد الذي حقق حريته وانتهى أمره ووجوده. وحده العبد إذاً يمكنه أن يحقق «التقدم» في التاريخ؛ أي أن يتجاوز المعطى الطبيعي والاجتماعي، ومعطاه هو بالذات. فهو، من جهة أولى، يملك فكرة عن الحرية. وهو، من جهة ثانية، يلاحظ أنه غير حر. ماذا بقي له إذاً؟ بقي له أن يعمل لتغيير ظروف وجوده الاجتماعي؛ أي لتحقيق التقدم التاريخي. وهو ما يفعله، ويقدم عليه، وينشط له.

وبالجملة، فإن حرية السيد، المتولدة عن الصراع، تنتهي إلى مأزق وجودي، لأنها تنتهي إلى تحويل إنسان إلى عبد.. وما اعتراف العبد باعتراف إن هو ظل أبداً عبداً. وما الحرية إلا حيثما يعترف بي الآخرون الأحرار مثلي الجديرون بالاعتراف حقاً.. فحرية السيد إذاً حرية واقعية، لكنها غير مكتملة التحقق. أما حرية العبد فإنها وإن كانت منكرة غير معترف بها ومجردة غير محققة فإن المستقبل أمامها لأنها قابلة لأن تتحول إلى حقيق الحرية. فعلى خلاف السيد المحارب الذي يظل دوماً هو هو خامداً في هويته وسويته، فإن العبد الشغال بمكنته أن يتغير. وهو إذ يشتغل يغير نفسه باستمرار. إن السيد جامد في سيادته لا يمكنه أن يتجاوز نفسه؛ أي أنه لا يمكنه أن يتطور. وإن لعليه إما أن ينتصر أو يموت. ولئن هو أمكن تمويته فما أمكنت تربيته. أما

العبد فما رغب في أن يصير عبداً، وإنما صاره حفاظاً على وجوده. وإنه إذ علم شرط وجوده قَبِلَ تبديله وتربية نفسه. وفعل السيد هو المخاطرة بالحياة. وهذه المخاطرة هي هي سواء هي توسلت السيف أو المدفع، واستندت إلى الساطور أم إلى الرشاش. لكن ما يتغير هو الشغل الذي يخلق المدفع بدل السيف والرشاش عوض الساطور. فهو دوماً يجد للأشياء بدلاً ويستحدث لها عوضاً. إن موقف السيد، بما هو محارب، لا يتغير عبر العصور ولا يستحدث التطور التاريخي المشاهد. ومعه يبقى العالم طبيعة لا تاريخاً، وهوية لا سوية. أما الموقف المتولد عن الشغل فهو متخالف غير متآلف؛ إذ الإنسان بشغله يغير الطبيعة. وحيثما يوجد الشغل تقوم ضرورة التغيير، ويستحدث تغيير الذات. فقد تحصل أن الشغل إن هو حقق وجد أنه ضرب من «التثقيف»؛ وذلك بمعنيين: تثقيف العالم بتشكيله وتحويله وتأنيسه، وتثقيف الذات بتشكيل الإنسان وتحويله وتربيته. ولهذا فإن من شأن العبد وحده أن يزيل «طبيعته» وأن يصير بالأحرى «مواطناً». أما السيد، فإنه ليس من شأنه أن يتغير، بل إن من شأنه أن يندثر ويموت. وإن العبودية لمن شأنها أن تزيل السيادة بقتلها لا بتحويلها.

غير أنه لا زال ههنا بون شاسع بين «مثال» الحرية في مخيلة العبد و«واقعه» في حياته اليومية. . ولا زالت هناك أدلوجات تبريرية ـ خاصة منها الأدلوجة المسيحية ـ تبعده عن مثاله. لذلك يسعى العبد، في طور ثالث، إلى تحقيق مثال حريته؛ أي إلى الانعتاق، فلا يتم له ذلك إلا بمخاطرته بحياته؛ أي بسويته بالسيد.

ها نحن قد بلغنا الطور الأخير من أطوار جدل المولى والخادم؛ وهو طور التوليف بين كنه السيادة وكنه العبودية. والحال أن التوليف يقتضي حمل كل طرف من الغريمين على تحقيق ما ينقصه عند الآخر؛ أي أنه يقتضي حمل السيد على الشغل ـ وهو ما ينقصه ـ وحمل العبد على الصراع ـ وهو ما يفتقده ـ بمعنى أنه يستدعي جعل الإنسان الواحد محارباً شغيلاً؛ أي فرداً بورجوازياً ـ عاملاً في دولة مواطنة يعترف فيها الجميع بالجميع. لكن لما كان حمل الإنسان (السيد) على الشغل أيسر من حمله على المخاطرة بحياته (العبد)، كان تحقيق المثال التاريخي أمراً منوطاً بالعبد أساساً ـ هذا الذي عليه أن يُدخل فكرة «الموت» إلى صلب وجوده، وذلك بمخاطرته بحياته المخاطرة الواعية المرادة. وهي مخاطرة تعلمه أنه كائن فان ميت. فإذاً بفضل

«فكرة الرعب يتحقق التوليف النهائي الذي من شأنه أن «يرضي» الإنسان الإرضاء الكامل»[١٨].

ذلك أنه لكي يتوقف العبد عن أن يظل عبداً، يلزمه أن يعيد وضع نفسه في الوضع الذي كان فيه عبداً، أو أن يضع نفسه في وضع مشابه لذلك؛ نعني وضع الصراع حتى الموت من أجل ضمان اعتراف الغير به ـ مع فارق: وهو أنه إن كان وضع نفسه في الأول في وضع ولما ينشأ المجتمع معه بعد، فإنه ههنا بفضل شغله وبفضل التقنية تأسس مجتمع وقامت دولة. وهو يخاطر بحياته هنا داخل المجتمع وداخل الدولة. ولذلك فإن صراعه ههنا «صراع اجتماعي ثوري»[١٩]؛ أي ثورة. ذلك أنه «يظهر عند آخر تحليل أن المخاطرة بالحياة في الصراع (=الثورات) هي التي من شأنها أن تحدد انتصار الإنسان وأن تضمن له قيمته»[٢٠]. والحال أنه تبقى في العامل العبد «بقية عبودية» ما دامت تقوم «بقية خمول» في السيد؛ إن انتفى هذا انتفت العبودية وإن حضر حضرت. ولما كان السيد غير قابل لأن «يثقف» سلمياً عن طريق «الشغل»، فإنه لا محالة لزم لجوء العبد إلى المخاطرة بحياته في صراع ضد السيد يزيله ويلغي وجوده. وهذا الصراع هو الذي يعلن في ذات الوقت عن الصراع النهائي من أجل الاعتراف بالعبد وتحرره التحرر النهائي. وبه يلغى جدل السيد والعبد الإلغاء النهائي، ويتحقق اكتمال التاريخ وتحدث نهايته.

ثانياً: التاريخ بالتطبيق

١ ـ عهد القدامة الأول: العهد السيادي الإغريقي

هذا في ما تعلق بجدل السيد والعبد على مستوى المبدأ. أما على مستوى التطبيق التاريخي فقد اجتهد كوجيف لجعل الوقائع التاريخية شاهدة على الاعتبار النظري.

في اليونان تشكلت أول دولة تاريخية بمعناها الأحق، كما تشكل أول مجتمع بشري بمعناه الأدق. ههنا تحقيق للطور الأول من جدل السيد والعبد

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.

الذي هو كنه مجرى التاريخ؛ نعني به طور سيادة كنه السيادة. ذلك أن طابع هذه الدولة الأساسي ـ وهي الدولة التي يدعوها كوجيف «الدولة الوثنية» ـ ولهذا المجتمع ـ الذي يسميه الفيلسوف «المجتمع الوثني» ـ يتمثل في كون الدولة دولة أسياد والمجتمع مجتمع أرباب. فالدولة لا تعترف بالمواطنة إلا للأسياد، والمجتمع لا يضمن الحقوق إلا للأرباب. ولا سيد إلا من خاض الحرب، ولا الحرب إلا حرب سفك الدماء. أما الشغل فهو شأن عبيد دأبهم أن يحيوا الحياة السياسية والاجتماعية على الهامش. وعلى الجملة، الدولة الوثنية دولة سيادة أو دولة أسياد لا يقوم معنى مقامها على «الشغل» وإنما على «المَخِيلة»، ولا يبنى على «العمل» وإنما على «الحرب» التي ما تفتأ تعلنها على جيرانها إثباتاً لتفوقها وعظمتها. ولما كان ذلك كذلك، قامت هذه الدولة الحَروب على أكتاف مواطنين أسياد مقاتلين لا على سواعد عمال شغالين؛ فالسادة هنا «خمولون» ما كان شأنهم أن يشتغلوا، والشغل معيبة ومذمة ومثلبة. ولما كانوا لا يشتغلون فهم «لا ينفون» أو «يروضون» الطبيعة الخارجية، وإنما هم يكتفون بترويض «طبيعتهم الداخلية الفطرية» بواسطة لعبة المخاطرة الإرادية بالحياة في معارك مَخِيلة عدمت كل «سند حيوي» أو «سبب معقول». ولذلك، ليست هذه الدولة دولة إنسية حقاً ولا يمكنها أن تكون كذلك ـ نعني أن تكون دولة حرة وتاريخية ـ اللهم إلا بفضل حروب المخيلة التي تشنها بين الحين والآخر.

والحال أن دولة هذا شأنها لا يمكن أن تكون إلا دولة تضحي بالفردية والذاتية (الفرد المتوحد) من أجل الكونية والعمومية (موت الفرد السيد المواطن من أجل الوطن). فما كانت تتقن إلا صناعة الموت ووهبه للأفراد. فهي لذلك دولة محاربين لا دولة شغالين؛ أي أنها دولة فرسان خاملين ودولة مواطنين غفل، لا دولة فرديات متميزة متحررة. فالمخاطرة بالحياة هي هي نفسها عند جميع الأسياد لا فضل لهذا على ذاك أمام الموت. ومن ثمة، لم تكتس أية صبغة فرادة أو ذاتية أو تميز. . وباختصار، المواطن هنا مواطن نكرة. أما الشغل الذي به تظهر الفوارق وتبدو الفرديات فغير معتبر، لأن العبد غير معترف به. فديدنه ألا يحارب؛ أي ألا يخاطر بحياته. ومن ثمة فإنه يعدم السيادة إذ يعدم الاعتراف به.

غير أن العنصر الفردي تنين ذو رؤوس متعددة لا يمكن قطعها جميعاً ـ أي لا يمكن إلغاؤه على جهة الإطلاق ولا إقصاؤه على جهة التمام ـ لئن هو

اختفى من الواجهة السياسية والاجتماعية الظاهرة وتوارى، ظل مع ذلك ثاوياً في الظل متحيناً فرص الانقضاض على الشأن الكوني؛ أي على الدولة. أنظر حال السيد الوثني، فإنك لا تلفاه سيداً مالكاً للعبيد فحسب، ولا مواطناً محارباً في دولة أرستقراطية (بوليس) فقط، وإنما هو ـ فضلاً عن ذلك وهذا ـ عضو في أسرة. والأسرة باب الفردية عند بني يونان ـ وإن كانت فردية ناقصة شبيهة بفردية الموتى لا يعتبر الفرد فيها من جهة ما هو سيد قيام على عبيد، ولا من جهة ما هو محارب في خدمة الوطن، بل بما هو أب أو زوج أو ابن... إنه هذا الأب بعينه أو هذا الزوج بذاته أو هذا الابن بصفته.. رغم أن فرديته، ههنا، ليست فردية حقة، وذلك ما دامت هي مجرد فردية بيولوجية عدمت الشغل والحرب بفعل أن الدولة لم تكن تنظر إلا إلى «فعل» الفرد؛ أي وهبه الموت إلى أعدائها، لا إلى «وجود» الفرد الذي ما كانت تهتم به إلا الأسرة. وبما أن الفرد الذي لا يُنظر إليه، أسرياً، إلا من جهة «الوجود»، لا من جهة «الفعل»، هو كالميت أو الشبح أو الظل، فإن الحب الذي يربط هذا الفرد بباقي أفراد أسرته لمن الأهمية بمكان. والحال أن الحب، كما أسلفنا القول، لا يتعلق بالفرد حياً بل يسري عليه ميتاً. فهو محبوب عند الدولة إن مات في ساحة الحرب ومحبوب عند الأسرة إن مات على فراش الموت ـ وهما حبان لا يجتمعان ـ فلقد تأسست ههنا عند الأسرة عبادة للموتى وازدهرت.

غير أن وضع السيد، إن هو تؤمل ههنا، ظهر أنه لا يبعث في نفسه الرضا والحبور. فهو غير راض في «كونية» الدولة ولا في «فردية» الأسرة. ففي الأولى يحقق وجوده الإنسي ويعترف به. لكن، ليس يعترف ههنا بوجوده بما هو «فرد» وليس المعترف به هنا هو بالذات؛ أي «وجوده»، وإنما هو «فعله»؛ أي مخاطرته بحياته، ومن ثمة موته. فهو هنا مواطن إلى جانب مواطنين آخرين وسيد إلى جانب أسياد أخر أسوياء له لا فضل له عليهم. وفي الثانية هناك إقرار بوجوده الإنسي الخاص واعتراف به، لكنه الوجود غير الفاعل والحضور غير العامل؛ ومن ثمة الوجود غير الإنسي؛ أي الوجود العاطل الخامل الشبيه بالموت بل الميت نفسه. وحيثما لا تجتمع في الوجود الإنسي الواحد خاصيتا «التصارع والتدافع» من جهة، و«العمل والشغل» من جهة ثانية، لا يكون الإنسان راضياً تمام الرضا عن حاله مطمئناً إلى وجوده وقيمته. وما دام التصارع حاضراً بين الأسرة التي تطلب الوجود البيولوجي

والدولة التي تطلب الموت، وما دام تحقيق واجب المواطنة (العراك) يقتضي خرق قانون الأسرة (الحياة)، وتحقيق قانون الفردية (الوجود) يتطلب خرق قانون الدولة (الفعل)؛ فلا رضا ولا حبور. من هنا منشأ صراع حتمي تراجيدي لا مخرج له، ما دام الفرد مجبراً على أداء هذين الدورين معاً، وليس بمكنته أن يتخلى عن أحدهما. ولذلك فهو يعتبر دوماً خارجاً عن القانون؛ سواء من منظور الدولة؛ أي بما هو «فرد» في أسرة ـ لأن من شأن الدولة أن تمنع قيام الفردية. وما زالت تفعل حتى منعت دفن جثة الفردية، وذلك على نحو ما رواه **سوفوكليس** (٤٩٥ ـ ٤٠٦ ق.م). في مسرحية **أنتيجونا** الشهيرة (٤٤٢ ق.م) ـ أو من جهة نظر الأسرة؛ أي بما هو «مواطن» في الدولة، ما دامت الدولة تسعى إلى نفي الفردية فتلجأ إلى حمل الموت ـ ذلك «السيد المطلق» ـ إلى قلب المواطنين تزحزحهم وتخرجهم من وجودهم الطبيعي ـ وهو الأمر الذي ترفضه الأسرة وتمقته. وبالجملة، لما كان مراد الدولة عاكس مراد الأسرة، وكانت تلك تعد جرعة الموت للمواطنين فلا تقدم لهم إمكان الحياة وإنما تسوقهم إلى إمكان الموت ولا تعلمهم صناعة الحياة وإنما صناعة الموت، قام تعارض تراجيدي بين الدولة والأسرة.

يا له من تناقض مهول وتمانع متبادل! ههنا تكمن تراجيدية الحياة الوثنية. وهي التراجيديا التي تشكل الحرب «حلها» الأخير. الحرب هنا هي «المصير»؛ أي هي «الجزاء» و«العقاب» و«المآل»، بل هي «الخراب». والمرأة تلعب دور اللعنة في هذه التراجيديا؛ أي دور حافز الفردية وباعث الذاتية وحامي الأسرة. هذا مع سابق العلم أننا حين نقول ههنا «المرأة» فإننا لا نعني بها «الزوجة»، لأن صلة المرأة بالرجل في حال الزواج صلة غير إنسية؛ أي صلة حسية وحيوانية (الأصل فيها نهوضها على الرغبة الجنسية)، لا ولا نقصد بها «البنت»، لأن صلة البنت بالأب صلة طبيعية (دموية)، وإنما نقصد «الأخت» التي تجمع بين «رابطة الدم» و«انعدام الرغبة»؛ أي أنها تحقق الصلة الروحية الإنسية.

فالأخت، من حيث هي أخت، هي أعلى مراتب الأنوثة؛ وذلك ما دامت هي «العاطفة البريئة». وعليه، المرأة تؤثر، من جهة أولى، في الفتى اليافع (الإسكندر) الذي لما يستقل بعد عن الأسرة ولما يندمج في عمومية الدولة. وهي، من جهة أخرى، تدفعه إلى طلب الخصوصية والفردية، وما زالت تفعل حتى يحول الدولة الكونية إلى ملك عظيم؛ أي إلى ما يشبه

الملك الخاص بما هو ميراث أسري، كما يحول المواطنين الكونيين إلى رعايا خاصين. وإذ يفلح في ذلك تتحول «المدينة العضوية» المنتصرة إلى «إمبراطورية». ولما كان سكان المدينة الأم؛ أي السادة الأَحقاء، أقل عدداً من أن يَهَبوا للإمبراطورية الشاسعة الأرجاء نفراً يذب عنها، فإن الإمبراطور يستعين بخدمات المرتزقة. والمترتب عن هذا، أن مواطني الإمبراطورية الأسياد ما عادوا مضطرين إلى خوض الحروب، بل هم صاروا يتخلفون عن ذلك شيئاً فشيئاً، فيموت السادة لذلك ويقضون ويتحولون إلى «شخصيات خاصة» نتيجة ميتة طبيعية لما كانوه. وبالجملة، «لقد تحول المواطنون القدامى إلى عبيد للإمبراطور. وهم أصبحوا عبيداً لأنهم ما عادوا سادة منذ زمن غير يسير. وبالفعل، إن معنى أن يكون المرء سيداً إنما هو أن يحارب؛ أي أن يخاطر بحياته. والمواطنون الذين توقفوا عن العراك توقفوا عن أن يظلوا سادة. ولهذا فإنهم أصبحوا عبيداً في الإمبراطورية الرومانية»[٢١]. وكما أسلفنا تفصيل القول في ذلك، فإنه نظراً لقلة عدد الأسياد واتساع أطراف الإمبراطورية، تم اللجوء إلى الاستعانة بخدمات أفراد غير مواطنين. فتوقف لذلك السادة عن شن الحرب (حرب المَخِيلة التي هي الحرب على التحقيق)، ومن ثمة توقفوا عن أن تظل لهم قيمة كونية (المساواة أمام الموت، التضحية من أجل الوطن)، فأصبحوا مختزَلين في وجودهم الأسري (ثروات، أنانيات). وبه انتقلنا من عهد المحارب اليوناني السيد إلى عهد المالك الروماني العبد.

٢ ـ عهد القدامة الثاني: العهد العبودي الروماني

هكذا انتهى الطور الأول من أطوار التاريخ الكوني ـ طور سيادة السيد ـ ليبدأ الطور الثاني ـ طور سيادة العبد ـ وهو الطور الذي وازى المرحلة الرومانية والمسيحية، أو لنقل: هو طور ظهور العالم المسيحي حيث هيمن العنصر العبودي إذ انعزل البورجوازي المسيحي وأهمل العراك ولم يعد يأبه إلى مصير العالم وإنما صار ينشد الخلاص الفردي لنفسه. والحق أنه في زمن سيادة العبودية هذا لا يتحول السيد، على التحقيق، إلى عبد بل إلى ما يشبهه؛ أي إلى عبد شبيهي لا حقيقي، أو لنقل: إنه يتحول إلى سيد شبيهي. فهو ما عاد يخاطر بحياته (ما عاد سيداً حقاً)، ولا هو عاد يعمل في خدمة

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

غيره (ما عاد عبداً حقاً). أكثر من هذا، لم يكتف بأن تحول فعلاً إلى ما أشبه العبد، بل هو صار يتشبه به بأن تبنى أدلوجته.

وبالفعل، ماذا كان للسيد ـ وقد استحال عبداً ـ أن يفعله؟ الحق أن ما من حل أمامه إلا أن ينكر هذا العالم ويعرض عن أن يهتم بالدولة وبشؤونها. وسيتوقف عن أن يقوم بالحرب وسيتبنى أفكار العبد؛ أي أدلوجته. وبهذا يختفي السيد بضرب من الاختفاء الرمزي، لا إثر ثورة (يقوم بها العبد)، وإنما بميتة طبيعية؛ أي حيوانية. ذلك أن السادة، كما أسلفنا، أصبحوا هم أنفسهم عبيداً (للإمبراطور) أو أشباه عبيد أو أشباه سادة (الأمران سيان). فهم ما عادوا يخاطرون بحياتهم، شأن أسلافهم (ما عادوا سادة أحقاء)، ولا هم صاروا يعملون للغير خدمة وسخرية (ما عادوا عبيداً أحقاء). فهم إذاً عبيد بلا سادة؛ أي أشباه عبيد وما هم بعبيد. ولما هم توقفوا عن أن يظلوا سادة أحقاء انتهوا إلى أن عدموا العبيد الأحقاء؛ أي أنهم حرروا عبيدهم. فأصبحوا إثر ذلك عبيداً بلا سادة [أشباه عبيد]. لقد زال التعارض إذاً بين السيادة والعبودية وأضحينا نحيا، زمن الإمبراطورية الرومانية، عهد مسوخ: أشباه سادة وأشباه عبيد! وكأن لسان حالهم استحال يردد قول **فيرجيل** للشاعر **أستاتيوس** في كتاب **الكوميديا الإلهية**: «ما أنت سوى شبح تنظر شبحاً». هذا مع إحاطة العلم، أنه ما كان من شأن معاملة الأشباح أن تشبه معاملة «الأشياء الصلدة».

والحال أنه إذا ما نحن فهمنا حال الأوائل (أشباه السادة) لم يستعص علينا فهم حال الثواني (أشباه العبيد). فهؤلاء، متشبهة العبيد، ما عادوا، على التحقيق، عبيداً، لأنه ما عاد هناك سادة، ولأنهم ما عادوا سادة أحقاء، لأنهم ما خاضوا حرب تحريرهم، ولا هم قووا على المخاطرة بحياتهم. لقد «تحرروا» إذاً بفعل «تقيد» سادتهم. فهم عبيد شُبَهاء. هذا التوليف المسيخ حدث في صورة إنتاج العبد لأدلوجات تحررية وتبني السيد لها إعلاماً بأنه ما عاد يباين العبد؛ أي أنه استحال صورة سيادة شبيهية هي، على التحقيق، عبودية شبيهية. وكيفما تصرفت الأحوال، فههنا عبودية بلا سيادة وسيادة بلا عبودية.

هذا السيد بلا عبد، هذا العبد بلا سيد، أجدر بنا أن ندعوه بـ «البورجوازي» بالمعنى الروماني؛ أي المالك الخصوصي. ها هو السيد اليوناني، مواطن الدولة المحارب، يتحول إلى بورجوازي روماني مسالم؛ أي إلى أحد رعايا الإمبراطور الذي تحول بدوره إلى مالك خصوصي ملكيته الكبرى هي

الإمبراطورية. والحال أن فكرة «الملكية الخاصة» هذه هي نفسها التي حررت العبيد فأصبحوا ملاكاً بورجوازيين. فعلى خلاف المدينة اليونانية ـ عنينا بها مدينة المواطنين السادة ـ كانت الإمبراطورية الرومانية عالم البورجوازية؛ أي عالم السادة العبيد والعبيد السادة. ولقد أخرج هذا العالم البورجوازي إلى الناس فكرتي «القانون الخاص» و«الشخص القانوني». فكل أفراده هم، بالمبدأ، «أشخاص قانونيون» أو «ملاك خصوصيون». والحق أنه في عالم الأشخاص القانونيين والملاك الخصوصيين هذا تنشأ جملة أدلوجات فردانية خصوصية: أدلوجات أبدعها العبد وتبناها السيد.

● أدلوجات عبيدية

أ ـ الرواقية

سبق أن تركنا العبد وهو يشتغل جزعاً من السيد ومخافة منه، وقلنا: إن الشغل يعينه على تحرير نفسه من واقع عبوديته وحال إمعيته. وها نحن نعود إليه من جديد لنلفي أنه ما زال لم يدرك بعد قيمة الشغل التحريرية. فما زالت حريته بعد حرية مثالية مجردة. وتلك أدلوجته الأولى ـ أدلوجة حرية الفكر ـ نعني «الرواقية». فهو ما كان حراً إلا بفكره ومن أجل فكره. ومبدأ الأدلوجة: إن الإنسان حر لأنه يفكر. فبتمكنه من قهر رغباته يخضع طبيعته، وبتفكيره يعتقد أنه حر مستقل.. وسواء أكان معتلياً سدة الحكم أم كانت رجلاه في الأسر، فإنه، عند نفسه، حر. وسواء أكان إمبراطوراً أم عبداً، غنياً أم معدماً، سليماً أم سقيماً؛ فإنه يكفي أن تكون لديه «فكرة» عن «الحرية» حتى يكون حراً، وذلك بصرف النظر عن أحواله وظروفه. فلا يهم ما هو إياه في العالم وفي دواليب الدولة. ولما كان العبد لم يعد يكشف في ذاته رغبة مولاه، فإنه لم يعد يظن أنه مستعبَد. إذ هو نسي الأمر أو تنكر له... هكذا بدأ «يحرر» نفسه بوقوفه موقف اللامبالاة تجاه واقعه.

والحق أن ههنا تقدماً في وعي العبد. ذلك أن الشغل إن هو كان لتلبية طلبات الذات استعبد صاحبه، وإن هو كان لتلبية طلبات الغير حرر صاحبه. وهو هنا علم كيف يروض رغباته الخاصة، ما دام أنه كان يشتغل للسيد. بل إنه دفع العبد إلى أن اختار الحرية (السلبية) ضد الرغائب وضد العالم وضد الناس. وهي حرية مجردة لأنها تدفع صاحبها إلى الركون إلى «الاعتقاد» لا

إلى الإقبال على «العمل». فالحرية عنده هي «معرفة» المرء أنه حر، وليست هي «تجربة» أو «مراساً». فهو يعارض العالم (الاستعبادي) بذهنه وميزه لا بحرابه وعراكه ضد سيده. ومن ثمة قال كوجيف عن أدلوجته: «الرواقية... ذلك هو موقف العبد الذي شأنه أن يشتغل وألا يحارب»[٢٢].

وبالجملة، أدلوجة العبد الأولى هي الرواقية. ومفادها أن الإنسان حر بالنظر لا بالعمل وبالفكر لا بالفعل. ومن شأن لسان حال صاحبها أن يقول: «أنا أفكر، أنا حر». لكنها «الحرية المجردة»، حرية الفكر لا حرية الواقع. غير أن الرواقية، من حيث هي حرية مجردة، «حرية مستحيلة» لأنها، من جهة أولى، غير قابلة للتحقيق، ولأنها، من جهة ثانية، باعثة على الضجر. إنها ثرثرة ترغم العبد على البحث عن شيء آخر؛ أي عن أدلوجة تبريرية جديدة. وما هذه إلا الأدلوجة الشكية.

ب ـ الشكية

والحال أن العبد الرواقي عوض أن يسعى إلى تحقيق الحرية في الواقع بمخاطرته بحياته ضد السيد يزايد فينكر العالم أصلاً، ويكفر بوجوده. وإنها لقوة الفكر النفيية السلبية حين تعمل. هي ذي القوة النفيية تعمل في إطار من العزلة، وتلك هي الموهبة اللفظية تشتغل في إطار من عدم الفعل: تلك فحوى الأدلوجة الشكية العدمية.

ها العبد من جديد، وقد سئم أدلوجته الرواقية المملة المضجرة، يلجأ إلى المصارعة بفكره لا بفعله، فينشط في نكران كل شيء بذهنه، وهو يعمد فيحطم العالم الخارجي بفهمه وميزه. ها هو يحول الفكر إلى كفر. إن بداية الفعل عنده الإنكار والنفي، وهو ما زال لم يجرؤ بعد على أن يرد الفعل إلى نحر سيده؛ أي إلى إزالة أسباب عبوديته. فهذا أمر يتطلب منه أن يصارع، وهو لا يقوى على ذلك ولا يقدر فيلجأ إلى نفي العالم والمجتمع وإثبات الأنانة وحدها والقول بالأنا واحدية. وهو بهذا يتحول من عبد رواقي إلى عبد شكي عدمي.

والحال أن هذا الموقف الشكي إنما يبلغ ذروته في القول بمذهب «الأنا

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

واحدية» حيث يتم إنكار قيمة كل شيء، ما عدا «الأنا»، ونفي كل ما سواها. فالعبد العدمي حر لأنه وحده يوجد في العالم. والحق أن الفيلسوف الشكي يكتشف أهمية الفعل بما هو سلب ـ وهي مسألة بالغة الأهمية ـ كما يكتشف فضيلة الحرية؛ لكنه يجردها، ولذلك ينتهي إلى القول قول العدم. ذلك أن الإنسان إن هو جُرِّد من العالم أضحى في حكم العدم، ومآله إما إلى الانتحار ـ والمنتحر ما عاد يهم فيلسوف التاريخ لأنه ما عاد يفعل ـ أو هو ينتهي إلى التناقض، والتناقض أصل التجاوز. إن من شأن المفكر الشكي أن يتوسل إلى آلية النفي، وهي عنده آلية ذهنية لفظية موجهة ضد الأمر الواقع. فهي إذاً آلية مجردة لأن الوعي الشكي لا ينفي مضموناً معيناً أو نظرية محددة أو أخلاقاً معلومة، وإنما هو ينكر المضمون كله وينفي النظرية بمجملها ويكفر بالأخلاق كافة. وإذ هو يفعل ذلك يناقض ذاته لأنه لا ينتحر. ثم إن شأنه أن «ينفي» لا أن «يفعل». فهو يكتفي بمجرد القول لا بمشخص العمل، ويستقل بالمقالة لا بالفعالة. ولو هو أخذ الوعي العدمي ذاته مأخذ الجد لانتحر، لكنه، بما هو العبد الذي لا يقدر على المخاطرة بحياته، يجبن فلا يفعل. وهو حين يعي هذا التناقض لا يسعى إلى رفعه بالفعل؛ أي بمواجهة السيد، وإنما هو يبحث عن أدلوجة تبريرية جديدة يعلل بها تناقضه. وليست هذه الأدلوجة سوى الأدلوجة الدينية المسيحية. فمن شأن الوثني الشكي أن يتحول إلى مؤمن مسيحي؛ أي إلى إنسان ينشطر إلى شطرين ويتمزق إلى كائن مزدوج ويتثنى وينتصف: «أنا تجريبية» تخبر الواقع، و«أنا نافية» حرة متعالية مثالية. إنه «وعي ممزق» أو هو «وعي شقي».

ج ـ المسيحية

ما عاد العبد الآن ينكر تناقض وجوده، وإنما هو أضحى يبرره بالضرورة. وهو ما زال يسلك مسلك المعتزل للمجتمع المتوحد. إن كل وجود عنده هو بالضرورة وجود مزدوج. ولذلك فإنه يتصور ـ فضلاً عن عالمه الذي يحيا فيه ـ عالماً آخر يوجد «هناك» بعيداً عن العالم الحسي مختفياً متوارياً متعالياً مفارقاً. وإذ هو كان يعترف بأنه عبد في هذا العالم السفلي، فإنه لا يعمل شيئاً ليحرر نفسه ـ مبرره في ذلك أن في هذا العالم الدنيوي كلنا عبيد لله أسوياء في العبودية له. والحرية ليست مثالاً فارغاً، كما كانت عند العبد الرواقي، بل إنها موجودة متحققة. غير أنها ليست من هذا العالم في شيء، بل هي متحققة في عالم آخر. ونحن أحرار في عالم آخر مفارق. ولا حاجة بنا إلى أن نصارع

وإلى أن يعترف بنا الغير (السيد). فالله يعترف بنا، ونحن مساوون للسيد الإنسي لأن الكل متساو أمام الله. لكنه ليس تساوي حرية وإنما هو تساوي عبودية أمام الربوبية؛ أي تساوي سخرية وخدمة وعبادة. فالكل عبد الله والكل خادم لله. والمؤمن المسيحي مثل الشكي الوثني يعتبر أن العالم الدنيوي لا قيمة له فلا حاجة للتصارع فيه وعليه. فنحن متساوون مع السيد في العالم الآخر أمام الله. وبالجملة: «إن إنسان الدين سيد وعبد في آن. سيد بقدر ما هو عبد وعبد بقدر ما هو سيد: سيد العالم عبد الله»[٢٣].

إن من شأن الوعي المتدين أن يختار بين «أنانَيْه»، وأن يفاضل بينهما عوض أن يوحدهما. فهو يختار «الأنا المفارقة» على «الأنا المحايثة» الواقعية، بدعوى أن الأولى خالدة والثانية فانية. غير أنه إن دقق أمره كشف أنه مستعبَد في هذه الدنيا غير معترف به، ولذلك فهو يجهل «أناه» الواقعية أو يتجاهلها. في الوعي الديني إذاً نجد وجودين معتبرين ونلفي تعارضاً بين عالمين متنافرين: عالم الناسوت وعالم اللاهوت. أما الأول فهو عالم فارغ باطل عدم، في رأي رجل الدين، إن نحن قارناه بالوجود الثاني المفارق المتعالي بان أنه ليس بشيء وظهر بطلانه ـ وذلك عرفتموه أثر من آثار الشكية. أما العالم الثاني فهو عالم الامتلاء والأمل والأمنية. والمسيحي معلق بين العالمين لا يمكنه أن يرفع تناقضه، وذلك لأنه ينقصه عنصر المخاطرة بحياته، ما دام أنه عبد وأن كل عبد يبحث عن سيد وأن سيده هو ربه ومولاه. إنه يحيا في عالم معادٍ له لا يعترف به، وهو ينكر سيده الآدمي، لكنه لا يستطيع التمرد عليه لأنه ما زال عبداً خاضعاً. وإنه لقابع في هذا الوضع البيني السلبي. وهو يتفرغ فقط لربه المفارق لعالمه. إنه يرغب في التعالي عن العالم دون أن يغيره بالجهد والعمل.

والحق أن الوعي الديني الشقي وجه آخر من وجوه جدل السيد والعبد. فكما إن العبد صار عبداً خشية موت وارد، كذاك هو عبد السيد صار عبدا لله مهابة الموت وطلبا لخلود النفس. فقسم بذلك العالم إلى عالم مفارق وآخر مرافق. أضف إلى ذلك، أن العبد لما فشل في تحقيق ذاته وحريته في هذا العالم ترك عالم الحرية للسيد الذي قهره ومحقه باحثا عن عالم غيبي آخر أنشأه. وهذا ما فسر انشطار ذاته إلى «أنا اختبارية» (مستعبَدة خاضعة

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

للسيد) و«أنا مثالية» (مفترضة أنها حرة في عالم آخر). وكأنه بذلك استبدل العبودية للإنسان بالعبودية للرب. ومع ذلك فهو ما بلغ مرتبة الرضا، ولا هو حقق الحرية، بل هو بقي في شقاء دائم. ولن يحصل على ذلك إلا إن هو تخلى عن فكرة «الحياة الآخرة» (ألحد) وقبل فكرة «الموت» (ثار). فالإلحاد والثورة سبيلاه إلى الخلاص الدنيوي. لكن، بينه وبين هذا المرام طريق طويل عسير.

٣ ـ عهد القرون الوسطى

كان عالم المسيحية عالم القول المحتج والكلام الرافض. وكان قول المسيحي قول الإيمان واليوتوبيا والمثال؛ بمعنى أن صاحبه كان يعتقد، بأوثق اعتقاد، أن هذا العالم لا يعبر عما هو موجود ويكشفه، وإنما الوعي الشقي يبادر إلى أن يخلق، خلقاً مجرداً، عالماً مثالياً معارضاً للعالم الواقعي. إن المسيحي يرغب في أن يجعل واقع العالم الذي فيه يحيا مطابقاً للمثال الذي يعبر عنه في قوله. ومن ثمة كان هذا العالم «عالم المثقفين والدعاة الإيديولوجيين». لكنه، لما كان عبداً لله ـ هذا السيد الجديد ـ فإنه يرضى مرضاته في العمل له وخدمته. وإنه ليقدم على أول خطوة عملية في هذا الاتجاه بتأمل عالمه الإلهي هذا والبحث عن أثره. لكنه يتصور هذا الأثر قصياً بعيداً في الزمان والمكان (القدس) فيجرد الهمة إلى الرحلة بحثاً عن أثر «قبر الله»، مثلما وجدنا ذلك للصليبين رغيبة، لكنه لا يظفر بشيء ولا يعود إلا خاسئاً.

غير أن سوء مغامرته هذه يجعل الوهم ينقشع عن عينيه فيبادر إلى الفعل. غير أن الفعل هنا فعل إنسان معزول عن المجتمع لا يسعى إلى «خير الجميع» أو قل بلغة المحدثين: «المصلحة العامة»، وإنما ينشد «خلاص الفرد» وحده ونجاته (النسك/ التصوف). وإنه إذ يريد تحطيم ذاتيته التجريبية ولا يقدر ـ ما دام الشأن الأبدي (الله) يهرب منه على الدوام ويتوارى ـ فإنه يعود إلى ذاته من جديد فيكتشف الرغبة والشغل. لكنه لما كان يعتبر نفسه عبداً لله لا سيداً على الطبيعة، فإن العمل عنده هنا معناه الأعمال الصالحات المجردة الفكرية المعزولة عن المجتمع؛ أي الأعمال الأخروية. إلا أنه سرعان ما يكتشف تناقضه: أوَليس هو وإن كان يسعى إلى العمل الصالح (الأخروي) يطلبه بالعمل الدنيوي، فيختلط عليه الحلال بالحرام ويبدأ عمل الكنيسة في إرشاده؟

أَوَليس هو يكتشف أن من شأن الدنيا أن تذم وتحلب؟ وإذا حق أن عمل الكنيسة لا يشبه عمل الدولة في شيء ولا هو بعمل المجتمع، إلا أنه على أية حال تحقيق لتقدم مهم.

ههنا القسيس واسطة بين الأمر الفردي (العبد) والشأن الكوني (الإله). وهو ليس عبداً وإنما هو «خادم»، لكنه ما بلغ مرتبة «المواطن» بعد. وههنا تعارض قائم بين رجل الدين (Apostat) وبين الإنسان العادي (Laïcat)، وما زال الاعتراف المتبادل بينهما لم يحصل بعد. كما إن الإنسان ما زال لا يعلم أن فعله داخل الكنيسة أضحى فعلاً اجتماعياً. فهو ما زال يعتبره منة من الله. وهو لا يعلم أن العالم أضحى عالمه ونتاج عمله بفضل عمله الشخصي.. لكن القسيس يطمئنه بأنه مهما كان عمل الله فهو عمله هو..

الحق أن هذا الإنسان ـ وهو على مشارف عهد الحداثة ـ يبدأ في الوعي بأن العمل عمله وأنه عمل في هذا العالم وأن العالم عمل.. ولذلك فهو يبدأ في التمرد على سيده المطلق ونكرانه؛ أي في الإلحاد بالله.. إنه يتصور نفسه الآن عقلاً محضاً محايثاً للطبيعة غير مفارق. ففي صبيحة يوم جميل يدرك الإنسان أن إلهه (المتخيل) ما هو على التحقيق إلا ذاته: لقد تعرف على نفسه في إلهه، ومن ثمة انتهى تمزقه وارتفع شقاؤه. لقد أصبح عاقلاً إذاً. لكن هذا الكائن العاقل ليس عاقلاً بالقدر الذي نتصوره. فهو ما زال يحاول الحياة بمعزل عن الطبيعة وفي استقلال عن الدولة والمجتمع: وإنه «للمثقف البورجوازي» إذاً.

٤ ـ عهد الحداثة

بهذا تنتهي سلسلة أولى من أدلوجات العبد (الرواقية، الشكية، المسيحية) ومعها ينتهي عهد القدامة ويبدأ عهد الحداثة. غير أن ههنا مسألة للاعتبار. وهي أن العبد، وإن هو وضع هذه الأدلوجات وضعاً وصدق بها تصديقاً، فإنه لم «يتوحد» في تصديقه وإنما هو «تثنى» و«ازدوج»؛ إذ وجد من يقاسمه الاعتقاد فيها. وليس هذا الشريك الإيديولوجي سوى السيد القديم الذي انهار عالمه (المدينة اليونانية) ففقد هويته (لم يعد سيداً حقاً ولا عبداً حقاً)، وهو الآن يتبنى أدلوجات العبد واحدة واحدة. ها هو يبدأ رواقياً (لا يهتم بالعالم الخارجي)، ثم يصير شكياً (ينكر هذا العالم)، وينتهي مسيحياً (يطلب الحماية في «عالم آخر»).

لقد سبق أن قلنا: إن السيد لما افتقد عالم السيادة (المدينة اليونانية) بعد أن لم تعد الدولة «رباطاً اجتماعياً» وإنما صارت «ملكاً عضداً» ـ وذلك بفعل «خصخصة» الإمبراطورية بعد أفول عالم المدينة اليونانية ـ أصبح بورجوازياً رومانياً مسالماً؛ أي أنه استحال أحد «رعايا» الإمبراطور الذي صار بدوره «مالكاً خصوصياً» ملكيته الإمبراطورية، كما أصبح شخصاً مجرداً أعزل أمام الدولة يحيا في عالم مصالح مفتت. كما سبق أن قلنا: إنه بفضل الملكية تحرر الكثير من العبيد وأصبحوا بدورهم ملاكاً؛ أي صاروا بورجوازيين متشبهين بسادتهم القدامى. ومعنى هذا أن العالم أضحى عالماً بورجوازياً؛ أي عالماً قائماً على فكرة «الحق الخاص». وهي الفكرة الجوهرية الوحيدة التي أبدعها الرومان، بل هي منتوج الثقافة الرومانية الوحيد.

والحال أن هذه الفكرة وافقت التصور الرواقي للوجود الإنسي وسايرت الأدلوجة الرواقية وجارت فكرتها المجردة عن «الحرية». فمثلما كان عليه الشأن عند الرواقية تم إضفاء قيمة مطلقة على مفهوم «الشخص الخاص» بصرف النظر عن ظروف وجوده الاجتماعية: ففي كل شبر من أرض الرومان وفي كل حال من أحوالهم المعيشية ما ذكر هنا وهناك سوى «الشخص القانوني»، و«كل الأشخاص القانونيين» عندهم متساوون. فما المانع إذاً من أن يتبنى السيد أدلوجة العبد الرواقي؟ ونفس الشيء يقال عن الأدلوجة الشكية العدمية. فتماماً مثلما كان الشأن عليه عند داعية «الأنا واحدية» العبد الشكي الذي لا يمنح وجوداً حقاً وقيمة خاصة إلا لذاته، كذلك بادر السيد المالك الخصوصي إلى جعل كل شيء، بما في ذلك الدولة، تابعاً لملكيته الخاصة. وهو بذلك حول أفكار العبد المجردة إلى قوى اجتماعية فاعلة في واقع متحقق. وأخيراً، فإن ما قيل عن الأدلوجتين الرواقية والعدمية يقال أيضاً بالإضافة إلى الأدلوجة المسيحية. فالسيد القديم وقد أصبح عبداً لمستبد (الإمبراطور) لن يخسر شيئاً إن هو تبنى أدلوجة المساواة أمام الله؛ بل بالعكس تلك وسيلته وحيلته للتساوي مع الإمبراطور. أَوَليس الاثنان معاً عبدين للرب متساويين في العبودية له؟ يضاف إلى ذلك سبب آخر للتبني؛ وهو أنه حتى يصير البورجوازي (السيد القديم) إنساناً حقاً ـ وهو الذي لم يعد يخاطر بحياته ـ عليه أن يشتغل مثلما يشتغل العبد. لكنه، بخلاف العبد الحق، لا سيد له. فهو إذاً لا يشتغل من أجل الغير بل من أجل ذاته. لكن لا شغل حق إلا ما أنجز خدمة لفكرة معينة؛ أي لمشروع ما. هذا ما انطبق على العبد لما اشتغل

لإمرة سيده. وهو ما يلزم أن ينطبق على السيد نفسه. ولما لم تكن هنا جماعة منظمة أو دولة تستحق أن يخدم لها السيد ـ ما دام العالم البورجوازي عالم ملاك خاصين ذريين منفصلين عن بعضهم البعض منفصمين من غير «رباط حق» أو «سدى اجتماعي» ـ جاز التساؤل: ما الفكرة التي يعمل من أجلها هذا البورجوازي؟ الحق أنه لا يعمل إلا لماله أصلاً وحصراً؛ أي لرأسماله. وهو بهذا يحقق مبدأ «نكران الذات»، كما يحقق مبدأ «التعالي» ـ أساس الأدلوجة المسيحية. فماله بهذا أصبح مستقلاً عنه متعالياً مفارقاً، وهو ينكر ذاته ويثبت رأسماله. لقد أضحت ثروته عالماً آخر متعالياً عنه يضحي من أجله ويعمل لخدمته. إنه إذاً «عبد الرأسمال، لكن هذا الرأسمال ليس رأسمال سواه وإنما هو رأسماله هو»[٢٤]. والحال أن هذا الواقع هو ما نجده بالتمام والكمال مبرراً في الأدلوجة المسيحية. وبه فقد وافقت هذه ذلك.

ههنا نلتقي من جديد بنقطة التقاطع التي وقفنا عندها أعلاه؛ نعني مآل الأدلوجة المسيحية في العصر الحديث؛ أي تحويل العالم اللاهوتي المسيحي إلى عالم إنسي إلحادي؛ وذلك بعد أن «يشيح الإنسان بنظره عن عالم الآخرة ويركزه على الدنيا ويعمل من أجل هذه الدنيا وحدها»[٢٥]. ولما كانت مسألة العالم المسيحي هي مسألة إشاحة الغطاء اللاهوتي عن فردية الإنسان الحرة وتحقيق الشأن المتعالي (الأخروي) في الدنيا (الدولة) بإحلال مملكة السماء في الأرض والاستغناء عن فكرة «الإله المتعالي» بفكرة «الإنسان الإله»، فقد كان يلزم تحويل أدلوجة العهد الوسيط إلى فكر الإنسان الحديث. وهو الشيء الذي تم على مستويين: مستوى «واقعي» هيأ الظروف الاجتماعية والسياسية لتحقيق الحداثة الكاملة، ومستوى «مثالي» حارب الأمر المتعالي بل أزاحه معيداً إلى الأرض خزائنها التي سرقت منها وأودعت في السماء بعيداً عنها.

لننظر، أول ما ننظر، في المستوى الأول:

لنعلم، بدءاً، أن العالم المسيحي عالم ينظر فيه إلى الشغل، على العموم، نظرة إيجاب. وهو الشيء الذي بين عن انتصار أدلوجة العبد الشغيل. ولقد ذكرنا من ذي قبل أنه حتى يكون الشغل قيمة يلزم أن يكون خدمة

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

وسخرية؛ أي فعلاً لمولى وسخرة لرب. أكثر من هذا، يلزم أن يتم، كما كان شأنه عند العبد، تحت طائل الخوف من الموت والجزع من الهلكة. فههنا إذاً شغل بخدمة ورهبة. ههنا، ظاهراً، اغتراب واستلاب، وباطناً، «تثقيف» للأنا وتجاوز للطبيعة. فالإنسان يولد على الوثنية ويصير مسيحياً بجهد وجهاد؛ أي بمجاهدة للنفس وجهد لتأسيس عالم وإفراغ وسع لبناء دولة. والحال أن هم المسيحي الأول إنما هو تحقيق ذاته بما هو فرد مؤمن. فإذا به يحقق، من حيث لا يعلم ولا يحتسب، عالماً قائم الذات. ولذلك فهو يشعر بالغرابة اتجاه هذا العالم الذي حققه ويدعي أن هذا العالم ليس من شأنه ولا هو يهمه. بل هو يرى أن هذا العالم ليس عالمه وإنما هو عالم إلهه وإمبراطوره وملوكه وسادته الإقطاعيين. وبالجملة، يراه عالم الرأسمال؛ أي عالم الثروة.

مقابل ذلك، ينظر الوعي المسيحي في دينه وفي ما حوله فيلفي طريقين: طريق الخير وطريق الشر. الطريق الأول عنده طريق خدمة الصالح العام (الدولة)، والطريق الثاني طريق خدمة المصلحة الخاصة (الثروة). الأول طريق تفان وإخلاص وقيم بطولة وشرف وخدمة وتضحية (الموت من أجل الوطن)، والثاني طريق زهو ومخيلة وغرور وغطرسة (تنمية الثروة الخاصة). وباختصار، ههنا طريقان: طريق خدمة الشأن الكوني، وطريق خدمة الأمر الخصوصي. لكن المسيحي يعلم أن الاختيار بين الأمرين ليس بالقطع الذي تبدى عليه أو الحسم الذي ظهر عليه؛ فالدولة ما عادت تمثل المصلحة العامة (الشأن الكوني)، وإنما هي انقلبت إلى ملك عظيم (الجاه والثروة). فهي ـ على التحقيق ـ دولة حفنة من الإقطاعيين المحتكرين ومن الأثرياء الغشاشين. ومن ثمة فهي على طرفي نقيض مما تدعيه: إنها ثروة لكنها تسعى إلى تحطيم الثروة التي تخلقها وتدعمها، كما إن الثروة بدورها لا تقف مكتوفة الأيدي أمام تهديد الدولة وإنما هي تسعى إلى هدم الدولة التي تحد من تطورها وإن كانت هي التي خلقتها وحمتها. اختلطت الأمور في ذهن المسيحي إذاً حتى لم يعد يدري أين الخير وأين الشر. أَوَ ليست الثروة أضحت كونية عامة بين الناس، ومن ثمة خيراً، وأن الدولة التي تعارضها أضحت هي الشر؟ كل فعل إذاً فعل مزدوج. فسواء أكان لصالح الدولة أم لصالح الثروة، فإنه خير وشر معاً. فالخير يتضمن الشر والشر يتضمن الخير، وهما متعالقان!

والمسيحي ههنا في محرج. وهو لا يكاد يجد المخرج. فحكمه عن

الأمور «حكم ذاتي»، لأن ما يهمه هو «أناه» وخلاصها، وفي الوقت نفسه حكمه أيضاً «حكم ديني» مفاده أن كل ما يوجد في هذا العالم مفتقر إلى الكمال. ووجود المسيحي وجود متناقض ملتبس، وذلك بحكم أنه مواطن في الدولة ومالك لثروة. وهو على أية حال يرى أن من أراد اختيار الخير فعليه ألا يختاره في هذه الدنيا. ولما كان وجود المسيحي وحكمه ووضعه أموراً متناقضة؛ فهو إما ينتقد واقع الحال (وعي غير محافظ=ثوري)، أو لا ينتقده (وعي محافظ=رجعي). إنه يرى، بدءاً، أن الخير هو قبوله بهذا العالم كما هو، لأنه يعتقد أنه بإمكانه أن يحقق فيه قيمته الشخصية من غير حاجة إلى تغييره (محافظ) والشر عنده هو زعزعة مجرى الأمور (غير محافظ). لكن هذا العالم شر؛ فإذاً الموقف غير المحافظ هو الخير. لا سبيل إذاً إلى الإجماع حول هذا الأمر؛ أي إلى توحيد الوعي المسيحي. ومن ثمة كان لا بد من انشقاق وعي المسيحيين إلى محافظين وغير محافظين؛ أي إلى «نبلاء» ـ هم البورجوازيون الذين كانوا سادة في ما سلف من الزمن ـ وإلى «وضعاء» ـ هم البورجوازيون الذي كانوا عبيداً في ما تقدم من الدهر. والمسيحية تبدأ محافظة فلا تروم تغيير الواقع (ما لله لله وما لقيصر لقيصر). ومهما يكن من أمر فنحن أمام وعيين: وعي نبيل أو رفيع (محافظ) ووعي مهين أو وضيع (غير محافظ).

ما كان النبيل (المحارب) المسيحي إلا سيداً شبيهياً. فهو لا يخاطر بحياته المخاطرة الحقة، لأنه ـ هو المسيحي ـ يؤمن بخلود النفس ويرهب الموت. ولذلك يقبل مساواته بالعبد، فنفساهما خالدتان متساويتان في الخلود. أما الوضيع (المشتغل) فليس هو، من جهته، إلا عبداً شبيهياً، لأنه ما عاد هناك أسياد أحقاء. والاثنان معاً بورجوازيان تضمن لهما الدولة (الله) الحياة (الخلود) والملكية (الأعمال الصالحات). هذا مع سابق العلم أن العالم المسيحي ما فتىء يشهد، منذ بدئه، على هذا التعارض بين الشأن الكوني (الدولة، الله) والأمر الخصوصي أو الفردي (الملكية، الدنيا). وهو ما بدا واضحاً في مجتمع العصور الوسطى؛ عنينا به المجتمع الإقطاعي.

إن السيد الإقطاعي النبيل محافظ بطبعه. فهو يحيا ويتصرف ويموت في خدمة نظام معطى قائم للعيان: هذا السيد يؤدي خدمة للدولة بصناعة الموت. فهو إذاً يشبه السيد الوثني. وهذا السيد أيضاً، وعلى خلاف سلفه، بمكنته أن يهجر خدمة الدولة بأن يعود إلى إقطاعاته وحياته الخاصة، كما

بمكنة الدولة أن تستغني عن خدماته. . فهو إذاً محض إنسان في خدمة دولة، مثله مثل العبد الوثني، وذلك ما دامت كل خدمة عبودية. والدولة لا تعترف به ولا تثيبه أو تجزيه إلا قدر ما هو يخدمها. فإن هو امتنع امتنعت. ولا يكفي الانتساب هنا بالمولد هنا أو بالأصل، بل إن السيد لا يصبح سيداً إلا إن هو حارب. فهو كالعبد يعمل، وعمله الحراب؛ أي صناعة الموت أو التمويت. والخدمة لأجل الغير في جو من الرهبة ـ ذلك هو «التثقيف».

والدولة أيضاً «تثقف» ذاتها؛ أي تتعلم كيف تكون دولة. لكنها لم تصر بعد «أنا» واعية بنفسها أو إرادة. فالسيد الإقطاعي النبيل لما يتنازل بعد للدولة عن «أناه» وإنما تنازل لها فقط عن وجوده الطبيعي. فهو مستعد لأن يموت من أجل الدولة لا أن يحيا من أجلها. وإنه لموظف موت لا موظف حياة، وإن شأنه أنه تعلم صناعة الموت لا سياسة الدولة وإيالتها. وما يعترف له به الآخرون هو مهمته لا شخصيته، وما يقرون له به هو موته لا حياته. فهو يخدم الدولة من غير أن ينبس بكلمة أو يعرب عن ذاته. وإنها لخدمة كتومة صموتة ما يقوم به. وحتى إن هو عرض له أن نبس بكلمة، كان كلامه عابر الكلام وما كان هو بالكلام الملتزم التزاماً، ولا هو قال ما يلزم الدولة فعله، وإنما هو حفظ ذاته بحفظ لسانه.

لكن، يجب ألا نغفل أن وجود السيد الإقطاعي وجود مزدوج: فهو، بما هو مالك عقاري، شأنه أن يكون للفردية (الخصوصية) ممثلاً، وهو، بما هو خادم للدولة عسكري، أمره أن يكون عن العمومية (الكونية) نائباً. وإنه لشاهد بداخله على الصراع بين هذين الجانبين. وإنه ليبدأ في الإعراب عما بنفسه والإبانة. وكذلك تفعل الدولة، بما أنها تشهد الحال نفسها من كونها ملكاً خاصاً للملك ووحدة عسكرية كونية، تبدأ في الكلام. وحين تتكلم الدولة ـ وقد تحولت بفعل ذلك من الدولة الإقطاعية إلى الملكية المطلقة ـ يقول لسان حالها: «أنا الدولة». كما إن خدامها وأوفياءها (الحاشية) يخدمونها بمحض القول المجامل لا غير، مثلما أن أعداءها يلجأون إلى القول القاذع فيها والناقد.

ههنا لغة المواربة كما أشاعتها حاشية قصر فرساي الشهير. ها هو الملك (لويس الرابع عشر) بدأ يتكلم. وإنه لملك بالإراثة؛ أي بالطبع. ثم إنه لا تعترف به إلا حاشيته التي لا تكف عن تذكيره بمن هو: سيد المجتمع الذي لا سيد فوقه. إلا أن من شأن الحاشية أن تحيا في استقلال عنه. ولما كان

محتاجاً إلى من يذكره بملوكيته، كانت هذه إذاً منوطة بحاشية متوقفة عليها كما يتوقف وجود المولى على خدمه. ومن ثمة كانت الملكية منوطة بالأغنياء رهينة. لكن، أَوَ ما قلنا إن الملكية والثروة والرأسمال شرور عند المسيحيين؟ ها قد تبين إذاً أن الملك ليس إلا اسماً فارغاً، وأن السلطة الحقة في يد الثروة. وها هي الأمور تنقلب فيتحول ما كان يسمى وعياً نبيلاً خادماً للدولة إلى نقيضه خادم الثروة. والحق أنه ما عاد هناك نبلاء ولا وضعاء، فما عاد هناك سوى بورجوازيين. وبناء عليه تصبح الثروة إذاً هي الكونية الغفل: الكل يلهث وراءها ناشداً طالباً ملتمساً، وهي ما من شأنه أن يسمح للفرد بتحقيق خصوصيته. لكن، لئن هي تؤملت الثروة ظهر أنها ـ بخلاف الدولة التي تسعى إلى تكثير مواطنيها ـ تعمد إلى لفظ أولئك الذين يسعون إليها، وتحد من أعداد أولئك الذين يمتلكونها. وبه يتبين إذاً أن الثروة، عكس ما توحي به المظاهر، إنما شأنها أنها للفرد عدوة.

ههنا ينشأ المثقف البورجوازي الفقير الذي يحتج ضد الثروة والذي يسعى إلى تحقيق الثورة. لكن، لهذا المثقف جينيالوجيا علينا الآن أن نقف عندها، لأنها هي ما يشكل ـ على التحقيق ـ التطور الثاني من تطور أطوار العالم المسيحي؛ نعني تطوره الفكري المثالي.

إن المثقف وليد النقلة التي حدثت من أدلوجة الدين (الوعي الشقي) إلى أدلوجة الدنيا (الوعي الموحد). وهي نقلة تفيد نفي التعالي والثنائية الوجودية والنظرية، وتبني المحايثة والواحدية الاعتبارية. إن إنسان العقل ـ إنسان بداية عهد الحداثة ـ هو أساساً إنسان بلا دين؛ أي إنسان ملحد جاحد. وهو لا يحيا إلا لذاته ولا يفكر إلا من أجل ذاته. إنه إذاً شخص فرداني. ومن شأن الفردانية أن تكون موقفاً غير اجتماعي وغير سياسي. فقد تحصل أن أدلوجة المثقف هي الأدلوجة الفردانية. وهي الأدلوجة التي تعلن نهاية العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة. .

«الآن يرفع زورق فكَري أشرعته، لكي يجري على مياه أهدأ، تاركاً وراءه بحراً خضماً»: هذا ما يفترض أن لسان حال مثقف عصر النهضة قد شهد به. إن منشأ المثقف البورجوازي لا ينفصل عن عصر النهضة الأوروبية. ههنا نشأ الإنسان العاقل وتجاوز تمزق وعيه المسيحي بأن أوجد الوحدة بإلغاء القول بالتعالي؛ أي القول بعالمين منفصلين: دار دنيا ودار آخرة.

وهكذا، فبعدما كان العالم المسيحي، الذي قام في القرون الوسطى، مداراً بأكمله على خدمة الآخرة ـ أي كان تراثاً للموتى ـ ها قد بدأ الآن عهد النهضة، بما هو عهد تباشير الحداثة، يتخلى عن العالم المفارق ويتشبث بهذا العالم المباطن المقارب. إن الإنسان ليحيا الآن في هذه الدنيا ومن أجلها. ونكران التعالي نتج عنه أن الإنسان لم يعد يفر من العالم وإنما أضحى يتحمل وجوده فيه. لكن مثقف عصر النهضة متشبث بأناه أكثر من القدر اللازم، لدرجة أنه يعتبرها وحدها الواقع الحق وما دونها باطل. فهو ما زال منغلقاً على ذاته رافضاً لأي تفاعل بالغير. والحق أن «فردانية» المثقف البورجوازي هذه، إن هي تدبرت، ظهر أنها مثلها مثل «أنا واحدية» المتعبد المسيحي لا يمكن أن تتبدى إلا في دولة تعترف بالشأن الخصوصي والفردي؛ أي بالشخص المالك القانوني الذي لم يعد مواطناً يشكل عنصراً في سدى عضوية وإنما هو طرد من الحياة الاجتماعية والسياسية كما طرد إبليس من الجنة. فهو مجرد عنصر في جملة رعايا لمستبد فاعل (ذات منفعلة) وعضو في رعية غفلة مهملة: إنه بورجوازي. والحال أن «هذا البورجوازي ظهر في عهد الإمبراطورية العتيقة وامتد تاريخه حتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩». وفي هذه الحقبة تبلورت الأدلوجات البورجوازية. وإن عالم الأدلوجات هذا ـ إن هو تؤمل حق تأمل ـ بدا كعالم الرواقيين لا صلة له بالدنيا وأحوالها، وتبدى كعالم المسيحيين عالم خيال. لكنه لم يكن هرباً إلى «ما وراء بعيد»، على نحو ما رامه المسيحيون، وإنما هو كان فزعاً إلى «يوتوبيا» «الحق» و«الخير» و«الجمال». إنه عالم بلا شغل، عالم معزول، شأن عالم المسيحيين، إلا أنه عالم غير مباين أو مفارق، وإنما هو عالم «دنيوي» ملحد مباطن ملازم. إنه أدلوجة العالِم (النظر في الطبيعة)، وأدلوجة الفنان (النظر في الصنيعة)، وأدلوجة الفيلسوف (النظر في الشريعة)، أو لنقل: إنه عالم النظر في العلم والإبداع والنظام الاجتماعي.

لقد بدأ هذا العقل الجديد، أول ما بدأ، بإزالة غشاوة القرون الوسطى من عينيه والنظر في بهاء الطبيعة وبهجتها (العقل الملاحظ). ثم انتقل إلى النظر في إبداعات الإنسان وصنائعه ومقارنتها ونقدها (العقل الناقد). وانتهى إلى فحص القوانين وتمحيصها (العقل المشرع). وإنها لأدلوجات إنسان فقد إيمانه وتخلى عنه ونشد الرضا في هذا العالم وبحث عنه. لكنه الرضا المباشر الذي عدم التوسط وحظي بالتوحد؛ وتلك خطيئته.

● أدلوجات حداثية

إن العقل الملاحظ وإن بدا ههنا مجرداً متفرداً متوحداً فإنه مع ذلك حقق تقدماً عن هوى العصور الوسطى. ذلك أن نكرانه لأمر التعالي نتج عنه أن الإنسان لم يعد يفر من العالم وإنما هو أضحى يقبل عليه ويهتم به ويلاحظه. لقد أضحت للعالم إذاً أهمية عند الإنسان. وهو يعلم أن بمكنته أن يغير العالم، لكنه ما زال لا يفعل فيه وإنما يلاحظه ويستمتع به. لقد تبدى المثقف، أول ما تبدى إذاً، رجل ملاحظة ومتعة، وطالب استقصاء واستمتاع.

إن الشأن في المثقف هنا أن يلاحظ العالم الواقعي الاختباري مستعملاً بساطاً إلى ذلك حسه إدراكه وميزه، ومنهجه في ذلك الملاحظة والصنافة والشرعة، مظهراً «الفصل» و«النوع» و«الجنس». لكنه في كل ذلك عدم المجتمع والشعب والتاريخ. فالعالم عنده طبيعة وحياة ولا شيء غير ذلك. ولذلك ينتهي العقل الملاحظ إلى مأزق الدوران في فراغ حيوي بيولوجي: من البيضة إلى البيضة وتكتمل الدورة. والسبب في ذلك أن موضوعه حاضر الحياة فاقد الروح، ولأنه مجرد شبح إنسان ما خرج من دورة البيولوجيا إلى صيرورة التاريخ: العالم عنده طبيعة والطبيعة تكرار. ولئن هو صح أن الطبيعة تشهد الحركة والفعل والنقلة وتشهد على الزمان والتحول والسيرورة، فإنه صح كذلك أنها لا تحمل مع ذلك السلب الذي يخلق الجديد. ومن ثمة كانت حركة الطبيعة حركة دائرية. أما عصب الحياة الاجتماعية ـ نعني به الشعب ـ فلا يحيا حياة دورية وإنما أحواله دوماً سيالة بدالة.

والحال أن هذا المثقف الملاحظ لا يمكنه أن ينتج إلا أدلوجات متعة. فهو يرغب في أن يكون معترفاً به من غير أن يعترف بالغير. ولذلك فهو يحيا في المجتمع وكأنه يحيا لوحده: عبد بلا سيد ومتدين بلا إله واهب حياته للمتعة واقفه عليها. نحن هنا إزاء عبد شأنه أن كان رواقياً ثم شكياً فمتديناً، وأصبح الآن ملحداً لا يؤمن بالتعالي ولا يعارض العالم الطبيعي. يبدو إذاً أنه عاد إلى موقف الإنسان الأمبريقي؛ أي إلى موقف الإنسان الراغب شبيه موقف السيد.

أ ـ من أدلوجة الاستمتاع إلى أدلوجة الحيوان المثقف

ها هو فاوست الأول (١٧٧٣ ـ ١٧٧٥) ينشد المتعة. وهي متعة تنشد كما تقطف وردة، موجودة هناك ملقاة هملى سقطى عفوية، شأنه أن يتلذذ بها كما

يجدها على حين غرة، بلا صراع أو عراك أو مضرة. لكنه يصطدم بالضرورة العضوية والاجتماعية معاً (إمكان إنجاب ابن غير شرعي)، فيتحول ـ والتحول مثلبته ـ إلى إنسان ذي قلب رقيق، ينتقد المجتمع ويعارضه بيوتوبياه، وإن لم يكن يسعى إلى تغييره. وفي هذا تناقض وانعدام حكمة، إن لم نقل فورة وحمقة.

ها هو يعتبر المثال الذي ينظر إليه أفضل من الواقع الذي ينظر فيه؛ أي أنه يعتبر مثاله واقعاً، وواقعه وهماً. بل إنه ليعتبر نفسه أفضل من واقعه وأسمى من حاله. وتلك لعمرنا بادئة من بوادىء جنون العظمة. غير أن أمره لا يدوم على هذه الحال. إذ سرعان ما يضطر صاحبنا إلى الوعي بواقعه والتنبه إلى أمر تناقضه. آنها ـ وفردانيته بدأت تخف وجنون عظمته بدأ يأفل ـ يتحول إلى إنسان مناد بالفضيلة. إنه ليؤمن بمجرى الأمور والأحداث؛ أي بواقع الحال الذي ما عاد كما كان عنده وهماً. لكنه ـ مع ذلك ـ يتضامن مع نظرائه وأسويائه فينشىء «حزب الفضيلة» على طريقة **دون كيشوته** (١٦٠٥).

ها هو يهدف إلى «القضاء» على الفردانية واجتثاثها من نفوس الناس، كما يسعى ـ بالتضامن مع «أناس الرقة» نظرائه ـ إلى الوقوف في وجه «أهل اللذة». وهو يدعو إلى إصلاح المجتمع إصلاحاً أخلاقياً من غير صراع أو ثورة أو عمل، وإنما بمحض العبارة والموعظة والخطابة. وإنه للإنسان الذي يظن أن من شأن التربية والتهذيب أن يزيلا الأنانية، وأن من شأن التثقيف أن يمحي الفردانية. ذلك وهم عظيم! فما كانت المسألة بمسألة تضحية شخصية، كما اعتقد صاحب الفضيلة وداعيتها، وإنما هي مسألة عراك وصراع. يضاف إلى ذلك، أن مجرى العالم أكثر بصيرة من صاحب الفضيلة، لأن شأنه أن يحقق الخير في الواقع. وهذا أمر لا يقدر أن ينكره. وبهذا ينتصر مجرى العالم على مثالية الفضيلة ويندحر المثقف صاحب النظرة الخيالية. لكنه اندحار مؤقت. إذ سرعان ما ينبعث، شأن أبي الهول، من رماده.

وبما أن المثقف ما زال لا يفعل في المجتمع، فإنه يرتد من جديد إلى ذاته ويؤوب إلى نفسه باحثاً فيها عما يلوذ به، فلا يجد إلا «طبعه» أو «موهبته»، ويكتشف أنه إنسان «ذو موهبة» مبدع فنان. ههنا الفرد وههنا عمله أو «صنيعته». والفرد بمكنته أن يتجاوز عمله وصنيعته بتوسل إبداعه لصنيعة أخرىٍ أجود وأفضل. وهو بتجاوزه لعمله يتجاوز ذاته. وإنه ليكتشف بذلك السلب والموت والنفي، كما يكتشف أن بمكنته أن يصارع غيره فيتجاوزه. لكنه

الصراع الوهمي؛ أي صراع عمل ضد عمل وصنيعة ضد صنيعة، لا صراع فرد ضد فرد ومحارب ضد محارب. ها هو يتجاوز طبيعة الغير بنقدها فيقارن صنيعته بصنيعة غيره؛ أي يقارن عملاً فنياً بعمل آخر. هذا هو نشاط المثقف النموذجي؛ أي الناقد الجمالي شليغل [١٧٦٧ ـ ١٨٥٤]. وهو يلاحظ أن كل الأعمال رديئة، وأن أقلها رداءة ما جاء معبراً عن حال صاحبه بصراحة ونزاهة وعدم تحيز؛ وذلك بغض النظر عن مضمونها، لأن المضمون لا يهم عنده وإنما يهم العمل في ذاته. ومعنى أن المضمون لا يهم، أنه لا يمكن الحكم على الأشخاص والمفاضلة بينهم وذكر مكارمهم ومثالبهم. ههنا نسبية مطلقة معممة، إن لم نقل عدمية وشكية متمكنة. فما من صاحب عمل ـ عنده ـ إلا وشأنه أن يكون محقاً لا مبطلاً، وما من فرد فرد إلا وهو مرخص له بأن يفعل ما يشاء، شريطة أن يكون منسجماً مع ذاته؛ أي مع طبيعته وموهبته.

والحال أن هذا المثقف المقوم الناقد المعتبر ليس من شأنه أن يلغي شيئاً أو ينفيه ـ لأنه ما كان من شأنه أن يخلق أمراً أو يبدعه ـ وإنما هو يكتفي بأن يعبر عن طبيعته كما يعبر بيت العنكبوت عن غريزتها، فهو إذاً أشبه بالحيوان، بل إنه «حيوان روحي»: ما يهمه هو نجاحه وشهرته؛ أي ما يهيىء له «منزلته» في صنافة العالم الموضوعي وتراتبيته. والحق أنه مهما ادعى أنه يضحي بنفسه دفاعاً عن قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال» المتعالية المفارقة؛ أي عن «الشيء الحق» و«القضية»، فإن ما يقدمه للعالم مجرد عمل توهيم وتضليل: إنه، على التدقيق، يخدع الآخرين، والآخرون من نظرائه يبادلونه الخداع والمراءاة. فقد تحصل لنا بهذا أن «مملكة الحيوانات المتأدبة» هذه هي مملكة الخداع المتبادل؛ مملكة المراءاة والمصانعة والرياء والنفاق والمداهنة. أما رغبة الحيوانات المثقفة في أن يُعترف بها فهي مجرد رغبة في الشهرة. ومن ثمة كان هؤلاء المثقفون لا يصارعون بالفعل، حتى يحصلوا على الاعتراف بذواتهم، وإنما هم يخاتلون بطبائعهم حتى يكسبوا الشهرة.

غير أن المثقف لا يعي أن ما ينقصه هو الفعل السالب الذي به يغير الواقع؛ أي الفعل الاجتماعي الثوري. ولذلك فهو لا يتجاوز طوراً فردانياً ذاتياً انعزالياً إلا ليتقمص طوراً آخر لا يختلف عنه توحداً وعزلة. ها هو الآن ينظر إلى «الخير» و«الشر»، ويرنو إلى «القانون الخلقي» و«الضمير» و«الالتزام». إنه العقل المشرع (الفلاسفة الأخلاقيون). غير أن هذا العقل المشرع ما زال يجهل ـ أو يتجاهل ـ أن العمل الحق عمل العراك والشغل لا

عمل الفكر والنظر. ولذلك انطبق على هؤلاء المثقفين المشرعين تساؤل **ماركو لومباردو** في كتاب **الكوميديا الإلهية**: «إن القوانين لقائمة، ولكن من ذا الذي يطبقها؟» بهذا تنتهي تجربة المثقف الفرداني، عالِماً طبيعياً أكان أم فناناً رومانسياً، وناقداً أكان أم فيلسوفاً مشرعاً. إن ما ينقصه هو الفعل الاجتماعي. وهو يتنبه إلى ذلك، لكن على مستوى القول لا الفعل. ها هو الآن ناقد اجتماعي. فلنقتف أثره إذاً، ولنصل الحديث عنه بما كنا قد وقفنا عنده من حديث عن المثقف البورجوازي المعوز ناقد الثروة.

هذا المثقف يثور على الثروة. والقيم الأخلاقية تبدو له ـ بما هي سيالة بدالة ـ زائلة زائفة. فيضحي إثر ذلك شكاكاً عدمياً. والحال أن وعي هذا المثقف البورجوازي الفقير الناقم على الثروة وأهلها مسكون بأصداء لحظات الوعي المجرد بالذات؛ نعني بها لحظات الرواقية والشكية والمسيحية. فهو يبدأ، أول ما يبدأ، بنقد «عبودية الحال» باسم «حرية المثال»، شأنه في ذلك شأن العبد الرواقي. لكنه يخالف هذا من حيث إنه ما عاد عبد أحد وإنما هو عبد نفسه؛ أي عبد إله صنعه بنفسه وثروة صنعته من غير أن يعلم. وبما أنه لا يمكنه أن ينكر الثورة التي تستعبده، فإنه يسلك عكس مسلك العبد الرواقي بأن يثور ضدها فيتحول إلى شكي عدمي. ها هو يتكلم لغة التمزق المسيحية التي تدين الترف وتعبر عن الإحساس بالاستلاب المتولد عن انقلاب القيم. فما عادت الدولة ـ وقد تجسدت في «أنا» الملك ـ دولة، اللهم إلا بالاسم، وما عادت الثروة أساس الفردية وإنما صارت أصل المفسدة. أكثر من هذا، اختلطت كل القيم واضطربت. وما زالت هي تفعل حتى أمكنها أن تكون بذاتها حسنة وبواقعها سيئة. والمثقف نفسه أصبح مرائياً. فمظاهر ذاته على عكس باطنها، وما يريده عكس ما يحققه. والعالم الذي يحيا فيه هذا المثقف هو العالم الذي ينتقد فيه الملأ الملأ كما تنتقد فيه كل الأشياء. بل إن المثقفين لينتقدون بعضهم البعض.

ههنا الوعي الذي ذكرناه من ذي قبل يرى القيم بدالة متقلبة فيدينها مدعياً أنه يهيمن عليها بقوله وعلى العالم بنقده. وههنا ينتصب فوقه وعي آخر يجادله. ههنا الوعي الناقد والوعي النزيه. والثاني ينظر في قول الأول بتغير القيم فيجده قولاً صادقاً وكاذباً معاً، فيقومه بأن يذكره أنه بالرغم من وجود الشر في العالم فالخير قائم كائن. ويتجادل الاثنان: إن دعا الوعي النزيه إلى ضرورة اعتزال المجتمع الفاسد أجابه الوعي الناقد بأن مسألة الاعتزال منوطة

بالإمكانات التي يتيحها المجتمع الذي يحيا فيه المثقف، وإن هو طلب العودة إلى الطبيعة أجابه أن الأمر محض طوباوية مستحيلة. . وإن حوارهما ليكشف عن مأزق يحاول الوعي الخلاص منه إما باللياذ بعالم أخروي متعال (العودة إلى الدين)، أو بتحقيق مثال دنيوي إلحادي (التحرر من الدين والاستبداد).

ب ـ من الأدلوجة الإيمانية إلى الأدلوجة الأنوارية

أما المسلك الأول فإنه كان المسلك الذي عرف به أهل الطوائف الدينية التي تكاثرت وتناسلت أواخر القرن السابع عشر؛ من نزعات «تقوية» و«إيمانية» و«نسكية». وأما المسلك الثاني فكان مسلك أهل الأنوار الذين ازدهروا في بداية القرن الثامن عشر. ههنا تعالق بين المهربين وتنازع. ههنا تعارض بين الإيمان أو المعتقد والبداهة الديكارتية أو العقل. وهما متعارضان بقدر ما هما يعبران عن الشيء نفسه: ذلك أنه إن كان التدين هروباً إلى خارج العالم، فإن هذا الهروب قد حدده العالم نفسه الذي ينتقده؛ أي أنه هروب معقول متضمن للعقل في جوفه. والعقل المسيحي؛ أي العقل الديكارتي أو البورجوازي، هو ـ بما هو عقل نقدي ـ تعبير عن جوهر المسيحية؛ أي عن مضمونها الثوري. وبما أن العقل الأنواري عقل نقدي سلبي فإنه عقل بلا مضمون وضعي. ومضمونه الحق إنما يوجد في الدين المسيحي نفسه، وإن كان في صورة فجة غامضة مبهمة؛ نعني صورة أفكار «الحرية» و«العدالة» و«المساواة». . . والفارق بين الوعي الديني والوعي الأنواري أن إنسان الدين لا يعي أن الأفكار التي هي عنده هي من عندياته لا من عند الله كما يتوهم، في حين أن إنسان العقل يعي أفكاره جيداً ويعلن إلى العالم أن صنيعته هي بالأحرى صنيعة فكر الإنسان. غير أن ما ينقصه هو أن يدرك أن عليه أن «يفعل» ـ أي أن يصارع ويشتغل ـ حتى يحقق فكره ويخلق عالمه. هذا يضم بين جناحيه الوعي بالذات من غير مضمون إيجابي سوى النقد والهدم والتقويض، وذلك يتوفر بين يديه على مضمون إيجابي؛ أي على محتوى حر وثوري، من غير أن يكون على وعي بذاته. ومع ذلك فإن حركة الأنوار، بالرغم من طابعها الهجومي الهدمي، حركة اجتماعية (وهذا ما ميزها عن الوثنية الشكية) تقيم لذات الإنسان المشخصة وزناً وقيمة وتحارب فكرة «الإله المفارق المباين». وهي تتوجه إلى الجماهير أو بالأحرى إلى جهل الجماهير تنبذه، وهي تنجح في فعلها من غير أن تلقى مقاومة تذكر. ولما كانت تنتشر بالدعوة فهي إذاً أدلوجة. فالأنوار نزعة لفظية؛ أي

سلب بالقول وهدم باللفظ. والأنواري محرض وداعية؛ بل إنه «قسيس لائكي». وبالدعاية لا تصبح الأدلوجة تعبيراً حقاً عن مثال، وإنما هي تصبح دعاية نبيلة؛ أي كذباً وافتراء. فالأنوار، من هذه الجهة من الاعتبار، كذب (دعاية) يكشف عن كذب (نسب أفكار الإنسان إلى الإله). والأنكى من ذلك، أنها كذب على نفسها، لأنه لما كان مضمون الإيمان هو جوهرها الباطني (الدعوة إلى مبادىء «الذاتية» و«الحرية» و«الثورة»، نقد مجتمع السخرية والخدمة وعبادة الثورة، لاهوت التحرير المسيحي)، فإنها بمحاربتها الإيمان إنما تحارب جوهرها وقد اتخذ صورة دينية. فهي بذلك تدلس على ذاتها، بل إنها كذب يحفظ ماء وجهه وغطاء مخيلته. ثم إن ما ينقص الأنوار حقاً هو الإسهام الإيجابي في الفعل الاجتماعي؛ نعني تغيير المجتمع، في حين أنها تعمد إلى أن تقفز على المجتمع وتظن أنها خارجه. والحق أن الإنسان الذي يتصور أنه مخالف لمجتمعه لهو إنسان مستلب، مثله في ذلك كمثل المسيحي الذي يهرب من المجتمع بتوسل القول بالتعالي والتفارق. أما التخالف الحق فهو فعل وصيرورة؛ أي تغيير. وبه يتبين أن الأنوار تفتري على المجتمع، وأن الفرية عندها أساس الدعاية. إذ ما معنى نقد المجتمع نقداً فردياً اعتزالياً إن لم يكن هذا النقد على التحقيق تواطؤاً معه بالحفاظ عليه؟

ولئن كانت الأنوار، عند بادئة عهدها، دعاية بلا مضمون إيجابي محدد وهدم لأسس المجتمع بلا بناء مقدم وتقويض لأسس الدين من غير بديل، فإنها سرعان ما تبدأ في الامتلاء بمضمون إيجابي ثلاثي؛ نعني القول بمبدأ «الإيجابية» والقول بمبدأ «الحسية» والقول بمبدأ «النفعية». فأما القول الأول، فإنه وإن كان ظاهره المناداة بالدين الطبيعي، فإن باطنه الإلحاد بكل دين؛ لأن إله الأنوار المعتبر هو، بما هو الكائن الأسمى، الفراغ بعينه، وإنسانها هو الذي ينوب منابه ويسد مسده فيملأ فراغه. ومغزى هذه النزعة الانتقال من علم اللاهوت إلى علم الناسوت. وأما القول الثاني، فإنه وجه من وجوه العودة إلى الواقع والمصالحة معه والاحتكام إليه، وإن كان هذا الواقع ما زال متصوراً ههنا على نحو فج غليظ. وأما ثالث الأقوال، فمعناه أن كل شيء إنما وضع لخدمة الإنسان، وأن ابن آدم هو مقياس كل شيء، وذلك ما دام المبدأ الجديد يقول: ما من شيء إلا وهو سخرية لشيء سواه، وإن الإنسان لسيد كل الأشياء جميعها. بهذه الأفكار المتجمعة عن هذه الأقوال الثلاثة انتصر التنور على التدين. بل الأنكى من ذلك، قتلت الأنوار النظام القديم وقامت بدفنه.

ج ـ تحقق الأدلوجة الحداثية في عهد الثورة الفرنسية

ها قد بدأ عهد الثورة الفرنسية. لقد تحرر الإنسان تحرراً نهائياً من الأمر القائم المعطى؛ أي من أوضاعه الاجتماعية التي هي أصل عبوديته. بل إنه في عهد بدء الثورة لم يعد المعطى يوجد، كل شيء انهار وسقط. لكن المتأمل في عالم الثورة هذا يلحظ أن الإنسان لما يخلق العالم من جديد بعد، وأن الصراع قائم والعمل والبناء معدوم، وأن إنسان ذلك الزمن كان يحيا في فراغ؛ أي أنه كان يحيا على عهد «الحرية المطلقة».

والحق أن في زمن الحرية المطلقة هذا لم يعد يوجد عالم قائم، وإنما فقط «موضع» لعالم بلا بنيات ولبنات؛ أي مكان فارغ لإقامة عالم. لم تعد توجد إلا أفكار واقتراحات ومشاريع. وكان بمكنة كل امرئ أن يجرب أفكاره فيحولها إلى واقع سياسي متجسد من غير أن تعد حمقاً أو خروجاً عن القانون. كان كل امرئ يرغب في أن يقول: «الدولة هي أنا» ويتقدم فيقترح دستوره. كان كل امرئ يريد أن يصبح ديكتاتوراً ويفرض إرادته الخاصة. لكنه ديكتاتور شبيهي لا حقيقي، لأن الآخرين لا زالوا يحتفظون بإرادتهم الخاصة، ولأنه عليه إن هو أراد أن يكون الديكتاتور الحق أن يلغي كل الإرادات الخاصة؛ أي أن يُرهبها ويُرعبها. وهذا ما تم بالفعل. لذلك انقلبت «الحرية المطلقة» إلى عدم خالص؛ أي إلى فورة تمويت مجتمع وانتحاره.

والحال أن تحقيق الحرية المطلقة كان قد تم بواسطة صراع الأطراف المتنافسة. وهي فرصة تاريخية هامة أتيحت للعبد كي يمحي آثار عبوديته التي رافقته منذ مجيئه إلى هذا العالم ـ منذ خشيته الموت أمام سيده إلى بنائه لعالم إيديولوجي قائم على الإيمان بخلود النفس ـ أي الرهبة من الموت. ونعني بآثار العبودية هنا بالذات جزع الموت. لِمَ هو لا يخوض الصراع الدموي إذاً من أجل أن ينتزع الاعتراف بذاته ويحقق بالتالي حريته؟ غير أن ظروف الحياة تبدلت. فالصراع الأول، عند بدء الخليقة، ليس كصراع الثورة، وما عاد السيد السيد نفسه الذي كانه!

الحق أن الصراع من أجل الاعتراف واحد، والخوف من الموت هو نفسه، والمخاطرة بالحياة متماثلة. ها هو العبد يريد التوليف بين عنصر «الشغل» العبودي وعنصر «المخاطرة بالحياة» السيادي. وإذ هو كان يتوفر على العنصر الأول بالأصل، فإنه يحاول تحقيق العنصر الثاني. وليس عليه إذاً إلا

أن يستبطن فكرة «الموت» ويدخلها إلى أعمق كينونته بأن يخاطر بحياته عن وعي وإرادة واقتناع، مدركاً أنه كائن فان مائت متخلّ عن كل أمل في خلود نفسه. لكن، أين هو الخصم الذي سيقاتله؟ إننا نعلم أن لا وجود للسادة في العالم البورجوازي. ولذلك فإن الصراع لن يكون إذاً صراعاً طبقياً بالمعنى الأحق؛ أي صراعاً يخوضه العبيد ضد السادة. فالبورجوازي نفسه لم يعد سيداً ولا عبداً، وإنما هو صار رأسماله وما عاد يرهب العبد. والحق أن البورجوازي الذي أصبح عبد الرأسمال أصبح عبد نفسه، لأن الرأسمال ليس كالإله كائناً متعالياً وإنما هو محايث، وهذا ما يدركه البورجوازي بفضل الأنوار. فإذاً عليه أن يتحرر من نفسه. ولهذا ما اتخذ الصراع التحرري شكل مخاطرة بالحياة في ساحة المعركة، وإنما هو اتخذ صورة مخاطرة بالحياة في زمن إرهاب روبسبيير (١٧٥٨ ـ ١٧٩٤). فالبورجوازي العامل، بفعل هذا الفعل، أصبح فرداً ثورياً وزرع بنفسه بذرة الموت في نفسه. وبفضل الرعب والترهيب وتحديه لهما تمكن من الجمع بين الكائن الشغيل والكائن المحارب.

من جهة الاعتبار العملية الصرفة، الحكومة الثورية المتولدة عن الثورة هي الفصيل المنتصر. لكن، على هذا الفصيل أن يسقط مثلما سقطت بقيت الفصائل (الخصوصية)، لأن الحكومة المقبلة (الكونية) ينبغي ألّا تكون حكومة فصيل. غير أنه بالرعب والترهيب يعي الإنسان ذاته على التحقيق: إنه عدم. فبعد هذه التجربة المريرة يصبح الإنسان حقاً «عاقلاً»، ويرغب في تحقيق مجتمع «دولة» تكون فيه الحرية أمراً ممكناً. وحتى لحظة الترهيب كان الإنسان ـ وهو لا يزال بعد عبداً ـ يفصل بين روحه وجسده؛ أي كان لا يزال مسيحياً. لكنه بفضل الرعب صار يدرك أن إرادته تحقيق الحرية المجردة (المطلقة) إنما معناها إرادة تحقيق موته. لذلك فهو يفهم الآن أنه يريد أن يحيا بروحه وجسده في هذا العالم السفلي، لأن هذا العالم وحده هو الذي يهمه حقيقة، ويمكن أن يحقق رضاه. فأنحاء الوعي الفردية تصبح، بفضل ما عاشته من رعب، مستعدة لقبول فكرة «الدولة» بما هي محققة الحرية الحقة.

د ـ عالم ما بعد الثورة ونهاية الأدلوجة الحداثية بتحققها

بفضل الرعب إذاً ينتهي عهد العبودية وتنتفي صلة السيد بالعبد. وبهذه النهاية وهذا الانتفاء تنتهي أدلوجات العبد، ولا سيما منها المسيحية. فمن

الآن فصاعداً يبدأ عهد الحديث عن رضا الإنسان وإشباعه لكبريائه وغروره في الدولة الدستورية القائمة (دولة نابليون). ههنا يتحقق اعتراف المواطنين بعضهم ببعض، واعتراف الدولة بالمواطنين، واعترافهم بها. والحق أن المواطن يكون «راضياً» تمام الرضا عندما يتم الاعتراف بشخصيته؛ أي بواقع فرديته وقيمتها وكرامتها بغض النظر عن غنى الأسرة أو شهرتها وعن ملكية الطبقة أو حاكميتها وعن تحضر الأمة أو قوتها. فالاعتراف هنا لا يتأثر بفقر الأسرة أو غفليتها وبضعف الطبقة أو سلبيتها وبتخلف الأمة أو بداوتها.. إنه اعتراف الجميع بالجميع وإقرار الملأ بالملأ شريطة أن يعترف الفرد بالكل مقابل اعتراف هذا بذاك. أن يكون الإنسان «راضياً» معناه أن يكون «فريداً في هذا العالم» لا تمكن الاستعاضة عنه كما يستعاض بتفاحة عن تفاحة؛ ومع فرديته وفرادته يكون معترفاً به من طرف الجميع (الكونية). والحال أن مجتمع الاعتراف المتبادل هذا ورضا الفردية ما كان من وحي خيال المثقف، وإنما هو متحقق بالفعل قائم في الواقع، ومحققته «الدولة الكاملة الكلية المنسجمة» التي أقام صرحها نابليون وريث الثورة الفرنسية وأفكارها عن «الحرية» و«المساواة» و«الإخاء».. وجديد هذه الدولة أن لا فضل للسيد (المحارب) على العبد (العامل)، بل لا وجود لهذا التمايز. فالكل يحارب (التجنيد الإجباري) والكل يشتغل (الصناعة). و«المواطن» هنا ـ وهذا المفهوم هو بديل مفهومي «السيد» و«العبد» السادّ مسدهما ـ مواطن يصارع ويشتغل معاً. إنه، بالجملة الواحدة، الجندي العامل في دولة نابليون.

فقد تحصل، أن الثورة الفرنسية في جوهرها «ثورة عبيد». ففيها خاطر العبد بحياته من أجل تحقيق الاعتراف به. ولذلك ما عاد هو عبداً ولا صار سيداً. فأما الحال الأول فناتج عن مخاطرته بحياته وتجربته جزع الموت في عهد الرعب. وأما الحال الثاني فناتج عن أنه لم يتوقف عن الشغل، وإنما هو استمر فيه. لكن الشغل هنا هو الشغل الإرادي الحر لا الشغل الاستعبادي الإجباري. فهو يشتغل لحسابه الخاص لا لسيد مهما كان شأنه. وإذا كان إنسان القدامة ما اشتغل إلا للغير ومهابة ميتة عنيفة، فإن إنسان الحداثة (المواطن) تجاوز هذه المهابة بتوسل الصراع الثوري الذي خاضه من أجل كسب الاعتراف به. لقد صار مواطناً حقاً في خدمة دولة قائمة بحياته لا بموته.

ولو هو قدر لنا أن نلخص مسار هذا الإنسان لقلنا: لقد كان الإنسان،

قبل أن تُعمل الأنوار مبضعها النقدي في الجسد الاجتماعي، يحيا حياة اللاوعي المنسجمة مع عالمه الوثني، أما الأنوار فقد جعلته يحيا في تعارض واع مع عالمه المسيحي البورجوازي، في حين أصبح متوائماً من جديد ـ بعد الثورة ـ مع عالمه. وتواؤمه هنا إيذان بميله إلى المحافظة المطلقة الدائمة النهائية على وضعه، وذلك لأنه أصبح راضياً عنه وواعياً برضاه عنه. وبحصول هذا الأمر انتهى جدل السيد والعبد. ففي «المجتمع ما بعد الثوري» ما عاد يوجد سادة ولا عبيد. لا لأن السادة عدموا منذ زمن بعيد (منذ عهد الدولة الرومانية وتحويلها السادة إلى أشباه) وحسب، ولكن لأن العبد خاطر بحياته في الثورة الدموية من أجل تحصيل الاعتراف به، فكان أن توقف عن أن يظل عبداً. غير أنه، وإن هو توقف عن أن يصير كذلك، ما عاد سيداً، وإنما هو عاد مواطناً معترفاً به، واستمر في الشغل بإرادته وحريته لا إرضاء للغير، وإنما محبة في الشغل.

الفصل الثالث

بنية الوعي الحديث

هكذا تبدى أمام ناظرينا تشكل الوعي الحديث: إنه جنيالوجيا وعي عبد أفلح في تحرير نفسه من الخوف من الموت الذي استبد به أول النشء، وذلك بتوسل فاعليته ضد الطبيعة (الشغل) ردحاً من الزمن، والتقفية على أثر ذلك بمخاطرته بحياته في صراع من أجل ضمان الاعتراف بنفسه وقيمته (الصراع الثوري). وبهذا تبدى أمام أعيننا تولد الوعي الحديث وهو ينسج بناه قطعة فقطعة، ويقيم لبناته لحظة بلحظة.. والآن وقد رافقنا الوعي من عهد قدامته إلى تحقيق حداثة، فإننا لا محالة مواجهون لإثارة المسألة التالية: ما هي «بنية» هذا الوعي التي سمحت لنا بأن نخلع عليه وسم «الحداثة»؟

الحق أنه، بعد تقليب النظر في هذا الأمر من وجوه شتى، ظهر لنا أن بنية الوعي الحديث عند كوجيف ـ شأنها في ذلك شأن مثيلتها عند هيغل ـ ثلاثية القوام. نعني بمرقوم «الثلاثية» هنا أن الوعي الحديث قام على ثلاثة مفاهيم وتوابعها ونوافيها. وهي ـ **أولاً** ـ مفهوم «الفردية» بتابعيه: «الخصوصية» و«الذاتية»، ونافييه: «الكونية المجردة» و«العضوية المتوحدة». **وثانياً**؛ مفهوم «الحرية» وعوالقه من «نفي» و«سلب» و«فعل»، ونوافيه من «قهر» و«قسر» و«خمول» و«عبودية». وثالثاً؛ مفهوم «الدنيوية» وما علق به من «محايثة» و«إلحاد» و«واقعية» و«ناسوت»، وما نافاه من «تعالٍ» و«لاهوت» و«دينونة»[1].

---

(١) توسلنا لفظ «الدنيوية» بساطاً للعبارة عن المقابل الأعجمي «La Sécularisation». وقد أفاد ـ في **لسان العرب** ـ النسبة إلى «الدنيا» والإقبال على مباهجها. قال ابن منظور: «والنسبة إلى الدنيا=

والحال أن هذه المفاهيم إن هي تؤملت وجدت أنها شكلت على التحقيق أواسط بين «الكونية المجردة» و«الخصوصية المتطرفة» (مفهوم «الفردية»)، وبين «الضرورة العمياء» و«الحرية المطلقة» (مفهوم «الحرية العاقلة»)، وبين «التعالي المطلق» و«المحايثة الضيقة» (مفهوم «الدنيوية»). فلننظر في هذه المفاهيم ـ ولواحقها وأضدادها ـ واحداً واحداً؛ ثم لنبين بعد ذلك عوالقها وروابطها.

أولاً: الفردية

من معلوم الأمور أن الكائن الإنسي، إن هو نظر بأحق نظر، وجد أنه باين الموجود الحيواني من وجوه عدة. ولعل أحد أبرز وجوه المباينة المتعددة هذه وجه صلته بنوعه. ذلك أن الحيوان أو النبات، إن هو نظر بأجل نظر، ظهر أنه «نسخة شبيهة» أو «صورة مثيلة» لنوع طبيعي أصلي محدد المعالم محدودها ـ هو نوعه بالذات: إن كان بقراً فبقرة، أو كان تفاحاً فتفاحة. ههنا قام «الفرد». وهو قابل لأن يستبدل «بفرد» آخر شبيهه نظيره. إذ ما كان من شأننا أن نأبه لفردية دجاجة أو تفاحة. فكل «أفراد» الدجاج تتماثل، وكل «فرديات» التفاح تتكافأ. أما الفرد البشري ـ الذي هو «الفرد» على وجه التحقيق ـ فيفترض فيه أن يكون «وحيد نوعه» مخالف أفراد بني جنسه. فما من فرد آدمي، بما هو المميز، إلا ويريد أن يكون مخالفاً لبقية أغياره وحيد جنسه فريد عالمه. إذ لا أحد يرغب في أن يكون «ذلك الإنسان العادي» امرءاً غفلاً مأخوذاً على جملة: «أيهذا الإنسان الغمر». أَوَ لم يتضايق نابليون، بأشد ما يكون التضايق، لما أخطأ بستانيّه التقدير فظنه أحد مشاهير غزاة الشرق الأقصى؟ أَوَلا تغضب المرأة حين ترى على صديقتها لباساً بيع لها على أنه فريد نوعه؟

الظاهر إذاً أن الإنسان يريد، **أولاً**، أن يكون مخالفاً لبقية أغياره. ويحبذ، **ثانياً**، أن يُنظر له بما هو «وحيد نوعه» و«فريد عالمه». ويرغب، **ثالثاً**، في أن يكون معترفاً به في خصوصيته وواحديته وفرادته تلك من حيث إن له قيمة

= دنياوي، ويقال دنيوي ودنييي» (مادة دنا)؛ وذلك بالضد من «الدينونة» التي تفيد معنى التدين؛ أي الإدبار عن الدنيا والإقبال على الآخرة. انظر مثلاً: أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ١٣ و١٨٨.

إيجابية. والإنسان في اختلافيته وفرادته وخصوصيته هذه يفترض أن تكون له، بما هو في ذاته لا بالنظر إلى جنسه أو أسرته أو طبقته أو أمته، قيمة كونية مطلقة. إذ إن قتل دجاجة ما لا يعد ـ على العموم ـ جريمة، وما كان قتل امرئ بمثل ذاك. وإبادة «نوع» الدجاج بأكمله من الوجود يساوي جريمة، ولا يقتضي حدوث الجريمة إلا قتل إنسان «واحد». فإن تبينا هذه الأمور وتبينا معها مفهوم «القيمة الكونية المطلقة» التي تعطى لشخص متميز فريد نوعه، تبينا مفهوم «الفردية» عند كوجيف وأصل انبنائها.

غير أن ههنا لبساً لزم رفعه. وهو أن «الفردية» لا تعني، عند كوجيف كما عند سلفه هيغل سواء بسواء، مدلول «الخصوصية المغالية» أو «الذاتية المتطرفة» ـ فهذه إن هي إلا «مرض الفردية» و«جنوحها»، بله «تعفنها». إنما تعني «الفردية» بحق التوليف بين الأمر الخصوصي (رغبة الفرد) والشأن الكوني (رغبة الجماعة) توليفاً بديعاً. فأنا لا أحقق فرديتي على وجهها الأحق الأكمل إلا إذا ما أنا (خصوصية) فعلت ما بمكنة أي إنسان أن يفعله (عمومية). وذلك شأن أن اختار الشغل اختياراً، فيصبح الشغل بذلك قاسماً مشتركاً بين البشر. ولا يمكن أن أختار الخمول، لأن الخمول شأنه ههنا أن يعد «خصوصية» بله «مزاجية» و«شذوذاً». وأنا لا أحقق فرديتي إلا إذا أنا اعترفت بالأغيار واعترفوا بي. فإن هو عَنَّ لي أن أتجاهل المواطنين ـ بأثر من غضب ـ فمعنى ذلك أنني أتشبث بذاتيتي المتطرفة التي تؤدي بالآخرين إلى معاملتي بالمثل؛ أي إلى عدم الاعتراف بي. فقد تحصل أن الفردية لا تكون فردية حقة؛ أي إنسانية وحرة وتاريخية، إلا إذا هي اعترف بها الأغيار واعترفت بهم. وبالجملة، إن الفرد الآدمي، بما هو إنسية حقة لا بهيمية شبيهية، إنما أمره البحث عن أن يعترف به الآخرون مقابل اعترافه بهم.

والمستفاد مما تقدم أن الفرد الإنسي، بما هو يروم كسب اعتراف أغياره به من حيث فرادته وتميزه وبينونته، لا يمكنه أن يحيا إلا ضمن جماعة بشرية معينة؛ أي أن لا عيش له إلا داخل «مجتمع أفراد». لكن ليس من شأن «الجماعة» أن تكون «مجتمعاً» حقاً إلا إذا هي تفاعل أعضاؤها وأنشأوا «دولة». فإذاً، لا يكون الفرد الآدمي «فردياً» حقاً ما لم يتصرف بما هو «مواطن» ـ معترف به ـ في دولة قائمة. والحق أن هذا الأمر لم يتحقق هكذا فجأة عن غدارة في غفلة من جلبة التاريخ. فبين الفرد وما يرومه قرون من عوادي الزمن وماجريات الأحداث. والأمر برمته، بما هو أمر تاريخي، لا يتم في

غفلة من الزمن ولا عنه بمعزل، وإنما هو ـ على التحقيق ـ شأن تطور ونتيجة ومآل وصيرورة؛ أي شأن تاريخي. ذلك أن شأن الدولة، عند أول عهدها، ألا ترضي مرام الفرد، وذلك لأنها ـ في بادئتها ـ لا تنظر إليه بما هو «هذا الفرد» أو «ذاك المواطن» «المتفرد» «المميز» الذي أنشأته أسرة أو طبقة أو أمة أو عرق. وإنما بالضد لا مقام للفرد هنا ولا منزلة. وكأننا بلسان حال الدولة، إذا ما هو خاطب الفرد، يقول: المحارب بالمحارب، والأنفع هو الأجدى في ساحة المعركة. فإذا أراد الفرد إذاً أن يحقق ذاته بما هو «فرد» معترف به كونياً، وتعترف به الدولة بما هو «مواطن» يتمتع بكامل حقوقه السياسية ـ أي بما هو «شخص حقوقي» تسري عليه أحكام القانون المدني ـ عليه أن يغير ـ بفعله وحريته ـ الواقع الاجتماعي والسياسي المعطى حتى يجعله مستوفياً لمطلبه. وهذا مطلب تاريخي عزيز يتطلب نقل المجتمع من «مجتمع قدامة» إلى «مجتمع حداثة».

هذا على جهة النظر والمبدأ، أما على جهة التطبيق والتحقيق فنقول: أول عهد التاريخ كان عهد سيادة الدولة وانتفاء الفرد. وبالتعيين كان عهد اليونان. فالناظر في منشأ الدولة اليونانية يلفي لا محالة أنها قامت على أساس «طبيعي» لا بدءاً من أصل «إنسي». فكان أن عد الشعب وحدة عضوية مثل وحدة مرجانية أو وحدة قطيع أغنام. ولذلك، ما كان الفرد اليوناني (السيد) فرداً على التحقيق؛ إذ لم تكن له قيمة في ذاته؛ أي قيمة شخصية، وإنما كانت قيمته في قومه. والحال أن الفرد إن حقق شأنه وجد أنه كان شخصاً محارباً، ومن شأن المحارب ألا يحقق إلا الجانب الكوني من الوجود الإنسي؛ أي الجانب غير الشخصي [التضحية من أجل الجماعة]. فشأنه أنه «مواطن غفل نكرة»، ما كان له أن يكون «السيد فلان» أو فلان، وإنما هو كان «المحارب كذا». . أو «المحارب بدون اسم». والمحارب، مثله مثل كل المحاربين، كائن غفل لا إرادة له، وإنما الإرادة إرادة الجميع والملأ (الإخلاص للوطن). فالجميع متشابه هنا متماثل. ومن ثمة «كانت الدولة الوثنية تنبذ الأنا الشخصية، وبالتالي تنبذ الفردية التي تحافظ على الأنا»(٢). فللسيد الوثني إرادة مطابقة للإرادة الكونية العامة (إرادة الدولة)، وخصوصيته، إن كانت له خصوصية حقاً، شأنها أن تختفي خلف مخاطرته

(٢) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection: Tel. (Paris: Gallimard, 1947), p. 115.

بحياته. فالجميع متساو أمام الوطن، الجميع متساو أمام الموت.

لم يكن للفرد إذاً أن يحقق ذاتيته إلا بالوجود داخل أسرته. فهو داخل الأسرة، على الضد من حضوره في الدولة، ما كان المحارب الغفل النكرة وإنما كان أباً أو زوجاً أو ابناً. أكثر من هذا، إنه هذا الأب أو الزوج الفلاني أو الابن المعلوم المعروف.. لكنه داخل أسرته لا يفعل؛ أي لا يشتغل (لأنه رب البيت أو سيده)، وهو لا يحارب ولا ينبغي له (وكيف له أن يحارب أهله؟). فهو إذاً مجرد «وجود» أو «كينونة» طبيعية متبطلة بلا فعل ولا حراك. ومن ثمة كان شأنه شأن الظل والعدم والموت ليس بشيء.. إنه «حضور طبيعي» متبطل نخب بلا فعل، وخصوصية وجوده خصوصية حيوانية سلبية. ولما كانت الحرب في هذا المجتمع هي أساس تحقيق الاعتراف، وكان لا حرب داخل الأسرة، فإن ما تم الاعتراف به للفرد في الأسرة ليس «الفعل الإنسي» وإنما «الوجود البيولوجي».. والحال أن إعطاء قيمة لفرد ما لا بما هو «يفعل» وإنما بما هو «يوجد»، هو «الحب». ومن شأن الحب أن يقوى بالغياب، والغياب هنا معناه الموت. وهذا هو ما فسر انتشار عقيدة «عبادة الموتى» عند اليونان. فالفرد لا قيمة له على التحقيق إلا بما هو «ميت»؛ أي من حيث هو سلف أو فرد كان ولم يعد. وبالجملة، لا فردية في الدولة الوثنية؛ سواء اعتبرنا المواطن في صلته بالدولة ـ فهو مجرد محارب غفل ـ أو اعتبرناه في صلته بالأسرة ـ فهو لا يكرم إلا بعد موته.

والمواطن بين هذا وذاك محتار: إن هو سعى إلى الحفاظ على فرديته ما عاد مشاركاً في الدولة ـ ومن ثمة نَبَذَهُ الشأن الكوني الذي هو أساس سيادته وحياته (المخاطرة)، وإن هو أراد الحفاظ على كونيته اضطر إلى التضحية بخصوصيته؛ أي بأسرته. وما كان وجود المواطن الوثني هنا وجود حيرة وحسب، بل إنه «وجود تراجيدي»؛ أي وجود في إطار «صراع قدري لا مخرج له ولا حل». فسواء أقدم الفرد على الفعل الأول (المحافظة على فرديته)، أو هو فضل الفعل الثاني (الحفاظ على كونيته)، فإنه يعد «خارجاً عن القانون»؛ نعني «قانون الدولة»، في الحالة الأولى، و«قانون الأسرة» في الحالة الثانية. وهو متردد بينهما كالشاة العائرة لا يقدر على فعل هذا ولا ذاك. هذا ولقد جسدت مسرحية **سوفوكليس** الموسومة بوسم **أنتيجونا** هذه الحياة اليونانية المأساوية التي انتهت إلى التحطم لأنها لم تستطع التوفيق بين الكونية (الدولة) والخصوصية (الأسرة)، ولأن الدولة سعت إلى تقويض الأسرة

بزعزعة الفردية ودفعها إلى الحرب؛ فكان أن انتقم القانون الإلهي (الأسرة) من القانون البشري (الدولة) بأن هوى بالمدينة اليونانية أسفل سافلين.

والشيء نفسه يقال عن العالم الروماني. فههنا أيضاً قام التنابذ بين الكونية والخصوصية وانعدم التقاطب. ههنا أصبحت الكونية [الدولة] فاتقة التجريد ولم تعد دولة المواطنين الذين يجدون أنفسهم فيها على نحو تلقائي مثلما كان عليه الشأن في سابق العهد. . وما زالت الدولة تتجرد وتتعالى وتبعد، وما زال الفرد يتضاءل ويتهاوى ويخفت، حتى أصبحت الإمبراطورية قدراً أعمى وأصبح الإمبراطور رباً أعلى، وحتى عاد الفرد ذرة خاوية هاوية وخصوصية منغلقة على ذاتها فاقدة الهوية.

والسبب في ذلك، أنه لما ذابت مدينة المواطنين (المدينة اليونانية) في إمبراطورية الرعايا (الإمبراطورية الرومانية)، احتيج إلى طلب معونة غير المواطنين المرتزقة لحماية ثغور الدولة الممتدة، فكان أن استعين بالعبيد، وكان أن توقف السادة عن خدمة الدولة (المخاطرة بالحياة)؛ ففقدوا بذلك قيمتهم الكونية وما عادوا يهتمون بالشأن العام وإنما هم انكفأوا على شأنهم الخاص وانكمشوا على قيمهم الخاصة داخل أسرهم. فحدث أن عدموا بذلك المقدرة على «الفعل»، وعادوا إلى وجودهم الطبيعي الجبلي. وكان أن ساد القانون حيث البحث عن صيانة النفس وحماية الملكية الخاصة. ورافق ذلك توقف السادة عن أن يظلوا مواطنين خلص أوفياء ليضحوا ملاكاً خاصين وبورجوازيين عينيين. وحدث أن لم تعد الدولة تهتم بهم أو تأبه لهم. أكثر من هذا، لكثرة ما حاربت الدولة النزعة الفردية وانهزمت، تحولت هي ذاتها إلى خصوصية؛ أي إلى «ملكية خاصة» للإمبراطور الذي صار بدوره كبير الملاك. فإذا بنا نلفي أنفسنا أمام الحقيقة المرة التالية: «ما كانت الإمبراطورية الرومانية، على التحقيق، دولة بالمعنى الأصح، وإنما هي كانت ملكاً خاصاً للإمبراطور»[3]. وهكذا، ما عادت الدولة، كما كانت في سالف عهدها، «جماعة طبيعية» قائمة على أساس «عرقي»، وإنما هي فقدت الطبيعة وامتزاج العرق، فأضحت وحدة واعية بذاتها في شخص الإمبراطور، كما أضحى كل شخص واعياً بمصالحه بما هو فرد خاص مجرد. وبذلك هو فقد الكونية التي هي أساس الفردية الحقة الثابت. وبعد، لا بد من الإقرار بالحقيقة التالية:

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

«ما وجدت فردية[حقة] في روما قط»[٤]، وذلك كما لم توجد كونية حقة (دولة عقلانية)، وإنما وجدت «أنا» مجردة لإنسان متوحد عارضها مالك روماني لدولة مجردة.

والحق أننا بانتقالنا من عالم اليونان إلى عالم الرومان انتقلنا من عالم السيادة إلى عالم العبودية. ولئن هو حق أن الشغل الذي مارسه العبد كان يشكل ـ من حيث المبدأ ـ أفضل مدخل إلى إثبات الخصوصية وتأكيد الفردية بما أنه إظهار للجانب الشخصي عَلّام على الجانب الفردي ـ أي مشكل للخصوصيات منشئ للشخصيات ـ فإنها تحق الملاحظة ـ مع ذلك ـ بأن ما تعترف به الدولة هنا، في اعترافها بشغل العبد، ليس هو العبد الفرد ذاته وإنما هو نتاج شغله؛ أي طابعه غير الشخصي. فبالعوض من أن يكون الشغل إذاً دالاً على الفردية، أضحى علامة على الاغتراب والاستلاب، وذلك ما دام ما كان يهم الدولة ليس شغل العامل وإنما منتوجه. وطالما بقي العبد يشتغل وهو عبد؛ أي لا يخاطر بحياته ولا يتسيد، فإن قيمته الخاصة تبقى مجرد قيمة ذاتية يعترف بها هو وحده، ولا أحد غيره بها علّام.

والأنكى من ذلك، أن هذا العبد «تخيل» أدلوجات ذاتية عبر بها عن وعيه بذاته هذا؛ أي عن خصوصيته غير المعترف بها. وهي أدلوجات أعلت من شأن توحده، وأنكرت شأن الدولة. ولذلك سماها كوجيف «أدلوجات أنا واحدية» أو «أدلوجات توحدية انعزالية» أو «أدلوجات وجودية». والشأن في هذه الأدلوجات ألا تكون ممكنة، وأن لا تصح إلا «في مجتمع أو دولة يعترفان بالخاص بما هو شخص حقوقي صاحب ملكية خاصة، ولا يعترفان به بما هو مواطن مندمج؛ بمعنى أنهما تقصيانه من الحياة السياسية فلا تعودان تطلبان منه بذل حياته للدفاع عن الدولة. وبذلك تجعلان منه أحد رعايا [الإمبراطور] المستبد صاحب السيادة المطلقة»[٥]. وبفضل هذه الأدلوجات الفردانية المتطرفة لا يعود العبد ـ والسيد المتشبه به أيضاً ـ يأبه للعالم المحيط به؛ أي للكونية (الدولة)؛ فيصير بذلك شخصاً «رواقياً». أو هو ينكر هذا العالم إنكاراً، فيستحيل إثر ذلك إنساناً «شكياً عدمياً». أو هو يبحث عن ملجأ وملاذ في عالم أخروي ينشد فيه خلاصه بما هو فرد ممزق معذب؛

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

فيتحول إلى عابد «مسيحي». وإذا حق أنه ـ وهو المسيحي ـ قد اكتشف لأول مرة فضائل الفردية، فإنه ولد فرداً ضعيفاً هشاً لا يقوى بعد على الإقرار بفرديته. ولئن هي كانت قيمة الشخصية لم تحدد، كما كان الشأن عليه في العالم الوثني، انطلاقاً من موضعه في «الكوسموس» الطبيعي وكأنه حيوان تابع لنوع، فإنه لا يزال بعد يبحث عن موقعه في الكوسموس الإلهي الجديد. وهذا الكوسموس ـ مهما تصرفت الأحوال ـ منفصل عن إرادته، مثله في ذلك كمثل سابقه.

غير أن ههنا توضيحاً لا بد من إبدائه، وتقدماً لا بد من التنبيه إليه. وهو أن مفهوم «الفرد» تبدت ملامحه، أول ما تبدت، في مفهوم «الشخص القانوني» الذي قال به الرومان. لكنه كان الفرد النخب المجرد. ولذلك عملت المسيحية على تشخيصه وملئه بمضمون ومحتوى. غير أن المسيحية اعترفت بالفردية الحقة للإله لا للإنسان ـ فشأن الإله أن «يتفرد» و«يتشخص» و«يتخصص» في المسيح[٦]. وفي ذلك نقصانها.

والحال أن الموقف المسيحي من الفردية موقف منقسم منشرخ منفصم: فالمسيحية تؤكد، من جهة، على جانب الفردية الإيجابي.. بل تدعو إلى تحويل الشخصية الوثنية الكونية العضوية إلى شخصية مسيحية وفردية مقتنعة. ذلك أنه كان من شأن الوثني أن يولد وثنياً ويبقى وثنياً؛ أي وجوداً حيوانياً مضاداً لقيمة الفرد واختياره. أما المسيحي فلا يقبل العالم الذي وجد فيه وإنما هو يتصور مثالاً فردياً وجماعياً يسعى إلى تحقيقه ببذل الجهد ومجاهدة النفس، وبالتالي تحقيق الفردية. فلا فردية إلا فردية المجاهدة ولا يولد المرء فرداً وإنما يصيره. ولعل هذا هو ما جسدته أسطورة تجسد الإله (الشأن الكوني) في فردية (المسيح). فالإله لا يعود كائناً طبيعياً وإنما يعود ذاتاً أو أنا شخصية؛ أي إلهاً مؤنسناً أو مؤنساً، كما دلت عليه الفكرة المسيحية القائلة: إن لله صلة مباشرة بكل فرد من غير أن يفترض ذلك قيام دولة أو بناء مجتمع، مما من شأنه أن يوحي بأولوية الأمر الفردي على الشأن الكوني، كما أوحى بأن المسيحية هي، أولاً وقبل كل شيء، ردة فعل خصوصية ضد عمومية الوثنية وكونيتها.

غير أن المسيحية، من جهة أخرى، ترى أن الفردية الحقة لا تتحقق إلا

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

في العالم الأخروي. فهي أدلوجة عبد لا تسعى إلى تحقيق المثال في الأرض وإنما إلى الهروب إلى السماء. إنها أدلوجة إنسان غير قادر على أن يكون إنساناً، وهو طالما ظل عبداً؛ أي منوطاً بسيده الوثني الذي كان يهيمن على العالم، لم يكن يسهم في تحقيق قيمة المواطن الكونية، ولم يكن ـ من ثمة ـ يقوى على أن يفرض قيمته الشخصية الخاصة حتى يعترف بها الأغيار اعترافاً كونياً. وحتى على فرض أنه لم يعد عبداً لسيد واقعي، فإنه مع ذلك بقي عبداً في ذاته ولذاته؛ أي عبد نفسه بما أنه يعتقد أنه عبد ربه الذي صنعه بيده وتخيله بمخيلته.

ولعل هذه المسألة الإحراجية بدت، أوضح ما بدت، في موقف المسيحي من الخُيَلاء أو المَخِيلة. فقد اكتشف، من جهة أولى، أن الخيلاء هي محركة الوجود الإنسي وأساسه ـ مع سابق العلم أن «الخيلاء» هنا هي العبارة عن النزوع إلى الفردية والفرادة والتفرد. لكنه، من جهة أخرى، اعتبر الخيلاء خطيئة، ودعا إلى محاربتها بما هي غطرسة فارغة. فهو إذاً رأى في طموحه إلى فرديته خيلاء. وطالما هو ظل يفهم ذاته من خلال المسيحية فإنه ظل يرى في رغبته الخيلائية إلى أن يهب لخصوصيته الإنسية المستقلة قيمة مطلقة أو منزلة معترفاً بها الاعتراف الكوني، ليس «مثالاً» للتحقيق الدنيوي وإنما «شراً» لزم قمعه لتحقيق الخلاص في عالم أخروي.

فقد تحصل مما تقدم أمران:

أولهما؛ أن مثال الفردية الذي جاءت به المسيحية ما كان على حقيقته مثالاً للتطبيق في هذا العالم. فالفرد الحق في اعتبار المسيحي يوجد في عالم آخر: إنه المسيح المبعوث المتعالي.. وكأننا ههنا أمام «أقنمة» فكرة «الفرد»[٧] ـ وهي «الأقنمة» التي تفسر نزعة المسيحية إلى القول بأن المسيح ضحى بخصوصيته (الإنسية) من أجل كونيته (الإلهية). وبالجملة، ما بذله المسيحي بيد (فكرة الفردية)، إنما هو عاد فسحبه بيد أخرى..؛

ثانيهما؛ أن الوعي المسيحي بتأرجحه في موقفه من الفردية أبان عن أنه «وعي مزدوج» أو قل: إنه «وعي شقي». فالحق أن المسيحي ممزق بين «مثال» و«واقع»، بل إن مثاله (الفردية) لا يتحقق في الواقع. وطالما هو بقي

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

متديناً، فإنه لن يحقق مثاله في هذه الدنيا، أو هو بقدر ما لا يتحقق مثاله في الدنيا يبقى متديناً. . والمشكلة إذاً هي كيف يمكن تحقيق المثال المسيحي في الدنيا؟ الحق أن «تاريخ العالم المسيحي ليس على التحقيق شيئاً آخر غير قصة هذا التحقيق»[٨]. غير أن واقع الحال شهد على أنه «ليس يمكن تحقيق المثال الأنثروبولوجي المسيحي إلا بإزالة اللاهوت المسيحي. ذلك أن الإنسان المسيحي لا يمكن أن يصبح ما يريده حقاً ويصبو إليه واقعاً إلا لما يتجاوز فكرة الإله؛ أي لما يصبح إنساناً بدون إله، أو، إن جاز هذا التعبير، إنساناً متألهاً»[٩]. بعبارة أخرى: لا يمكن تحقيق الفردية إلا بتجاوز المسيحية؛ أي بتحقيق الخيلاء الإنسانية ـ وهذا لا يمكن أن يحدث إلا عند نهاية التاريخ ومتمه.

إن أول خطوة في هذا الاتجاه هي التي أقدم عليها مثقفو عصر النهضة؛ عنينا بها «إشاحة الأنظار عن العالم الأخروي وتركيزها على العالم الدنيوي»؛ بمعنى ترك الدينونة والإقبال على الدنيوية. والحق أن المثقف البورجوازي إن كان لا يشبه السيد من جهة كونه لا يحارب، فهو كذلك لا يشبه العبد من جهة كونه لا يشتغل. فهو إذاً يعدم خصيصة السيد (الصراع) وخصيصة العبد (الشغل) معاً. وبما أنه ليس عبداً فإن بمكنته أن يتحرر من طابع المسيحية العبودي؛ أي من طابعها اللاهوتي المتعالي. ذلك أن شأن المسيحي أن يعمل خوفاً من ربه ومولاه. وبما أنه ليس سيداً فإن بمكنته أن يحتفظ بأدلوجة الأنثربولوجيا المسيحية «الفردانية» الخصوصية. لكن، بما أنه لا يصارع ولا يشتغل؛ أي لا يفعل في الواقع، فإنه لا يمكنه إلا أن «يتصور» المثال الفرداني من غير أن يصير بمكنته «تحقيقه» وتجسيده. ولذلك تبقى فردانيته «مفردية» لفظية اصطلاحية. . ومن ثمة، تظل الحاجة قائمة إلى الفعل؛ أي إلى الثورة. وهذا ما لا تحققه إلا الثورة الفرنسية.

إن مثقف عصر النهضة يبحث عن فرديته ويحققها في هذه الدنيا. لكنه يحققها على نحو فج مباشر؛ أي على شكل متعة تجنى وتقطف. إنه لا يبحث عنها لما بعد موته وإنما للآن وهنا. فهو إذاً ليس متديناً ولا شقياً مبتئساً. غير أنه مع ذلك «غير راض». والسبب في ذلك «طابع موقفه المباشر الفج»؛ نعني

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

أنه يترك العالم على نحو ما يجده، فلا هو يصارع ليجعله مطابقاً لفرديته، ولا هو يشتغل ليصيّره مناسباً لذاتيته، وإنما هو يكتفي بالاستمتاع به والاستلذاذ استمتاعاً بهيمياً واستلذاذاً حيوانياً. ولهذا يسمي كوجيف هذا الصنف من الفردانية بـ «الفردانية المطلقة» أو «الفردانية الحيوانية»(١٠).

والحال أن المثقف الفرداني النهضوي ما عاد يعتبر العالم شراً رذلاً، وإنما صار يتصوره طيباً جميلاً. ولذلك صار يرغب في الاستمتاع به. وهو، بما هو لا يصارع ولا يشتغل، لا يمكنه إلا أن يستمتع. ثم إنه يطلب اعتراف الآخرين به، لا بما هو يشتغل ويصارع، ولكن بما هو «موهبة» و«عبقرية». والحق أنه لا يطلب «الاعتراف» بقدر ما هو يطلب «الاشتهار». إنه يحيا في مجتمع شبيهي. وهو ينتهي إما إلى الثرثرة أو إلى الحمقة. وقد يفضي به المآل إلى الانتحار.. نحن هنا أولاء «مملكة الحيوانات المثقفة» التي تريد أن تعبر عن ذاتها وتشتهر، لكن عبارتها متفردة متوحدة، وفعلها فعل فردي معزول وما هو بالفعل الاجتماعي المسؤول. ولذلك فإنها تتوسل الأدب بساطاً إلى هذه العبارة: تكتب كتباً فتكون بذلك حيوانات مثقفة مبدعة، فناقدة أدبية منافقة، فمنظّرة للمجتمع مشرّعة مثالية..

والحق أن هذه «الأدلوجات الفردانية»، إذا هي تؤملت، وُجِدَ أنها سليلة «فكرة» العبد الرواقي ـ التي تبنتها المسيحية ـ القائلة بأنه بمكنة الإنسان أن يحقق بغيته ـ أي الرضا التام ـ بإعراضه عن الاهتمام بالفعل الاجتماعي والسياسي، وبعيشه في أية دولة كانت ما كانت وفي أية شروط عدت ما عدت. فإن تؤمل أمر هذا المثقف ظهر أنه، شأنه شأن رجل الدين، يفر من الواقع المتعين ليحتمي بعالم متخيل. ولئن هو حق أن عالمه المتخيل ما كان ـ شأن العالم المسيحي المفترض ـ عالماً أخروياً بعيداً، وإنما هو عالم دنيوي، فإنه حق الإقرار مع ذلك أنه عالم مثالي غير واقعي؛ أي عالم للجمال والخير والحق؛ عالم للقيم التي بها يهاجم عالمه البئيس. غير أن هذه اللغة الناقدة ما كان من شأنها أن تبدل العالم الواقعي. ومع ذلك فهي تفعل فعل الدعاية.

ذاك عرفتموه «عصر الأنوار» وعهد «مثقفي الأنوار». وإن مهمة هذا

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

العصر لتمثلت في نقد الدين والمثقف معاً: نقد الدين بنقد فكرة «الخطيئة الأصلية» التي تجرّم الإنسان وتؤثّمه، ونقد المثقف بنقد فكرة «العبقرية المتوحدة» و«الموهبة المنعزلة». وما نتج عن هذا النقد هو إلغاء المسيحية لنفسها وتجاوز المثقف الانعزالي لذاته؛ وذلك بتحويل الإنسان إلى كائن فاعل؛ أي إلى فرد متوجه إلى الجماهير، والحشود داعية للثورة. ولذلك كانت الأنوار «ظاهرة اجتماعية» أقامت وزناً لذات الإنسان المشخصة ومنزلة وأعادت إليه الثقة بنفسه؛ أي أنها أثبتت الفردية الثورية الفاعلة بالرغم من أنحاء النزعة اللفظية التي اعتورتها.

والحق أن تحقيق الفردية الحقة يقتضي «امتحانها»؛ أي وضعها في «محنة» تعصف بها إلى حد الجزع من فقدانها ذاتها وعدمها نفسها. وهذا ما حققه عهد الرعب أيام الثورة الفرنسية. إذ تعرضت الفردية لخطر التمويت فانتفضت وحيت. . وقد حقق عهد ما بعد الثورة «مثال الفردية المستقلة الأنثربولوجي»؛ وذلك بارتكاب خطيئة «الخيلاء المسيحية» عن علم ووعي ـ ذاك هو نابليون الذي حقق مثال الفردية بأن فرض ذاته، من حيث هي قيمة كونية، في عالم خلقه بملء يديه على أنقاض العدم الثوري، فحاز بذلك رضا الجميع واعترافه، وحرر الفردية من قمقمها. وبهذا تحرر الإنسان التحرر النهائي.

هكذا يظهر الفرد الحق؛ أي الفرد الراضي بفرديته وحياته. والفرد يكون راضياً عندما يكون مالكاً لشخصيته، وعندما يعترف له بها الآخرون سواء في واقعها أو قيمتها أو كرامتها، شريطة أن يعترف هو أيضاً بواقع الأفراد الآخرين وقيمتهم وكرامتهم. فقد تحصل: أن يكون الفرد راضياً، إنما معناه أن «يكون فريد نوعه في العالم [ومع ذلك] معترفاً به على نحو كوني»[١١] ـ وهذا هو ما تحقق له أخيراً. فمن جهة أولى، بفضل كونية الفرد أضحى ما من فرد فرد إلا ومعترف به من طرف جميع الناس الذين هم نظراء له في إحراز القيمة وشركاء في الاعتراف المتبادل. ومن جهة أخرى، بفضل انسجام شخصية الفرد الحديث، فإن ما هو معترف به فيه هو الفرد ذاته، وليس أسرته أو طبقته الاجتماعية أو أمته؛ أي ليس الفرد بما هو «ممثل» لأسرة ميسورة أو مشهورة أو لطبقة مالكة أو حاكمة أو لأمة متحضرة أو متمكنة،

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

وإنما الفرد من حيث هو فرد. فههنا يتعلق الفرد بالدولة (الكوني) تعلقاً مباشراً لا تتوسطه «اختلافات خاصة» أسرية أو طبقية أو عرقية. فمعنى أن يكون المرء «فرداً» إذاً هو، عند آخر التحليل، أن يكون راضياً عن نفسه فلا يرغب في تجاوز وضعه. وهذا ما لم يتحقق إلا في عهد نابليون. وبالجملة، فإنه «وحده في مجتمع ما بعد الثورة تتحقق الفردية الحقة لأول مرة»[١٢]. وهي الفردية التي صارت أصلاً راسخاً من أصول الحداثة، فلا تتصور حداثة بدون إقرار بمبدأ الفردية.

ثانياً: الحرية

من متحقق الأمور عند كوجيف أن الوجود وجودان: «وجود طبيعي» ـ أو بالأحرى «وجود طبعي» ـ تابع لطبيعة الشيء وطبعه المعطى سلفاً ضمن منزلة من منازل الكون على جهة الانطباع والانفعال. و«وجود إنسي» هو، على التحقيق، رفض للوجود الطبيعي وإنكار له. أما الوجود الأول فهو وجود الحيوان القابع في محله الطبيعي الراضي بمكانه المقدر في الكون تمام الرضا من غير «تبرم» أو «شكوى». وأما الوجود الثاني فهو وجود الإنسان بما هو متمرد على محله الطبيعي المقدر أنه محله طالب أبداً لسواه ولسوى سواه. والحق أن متعلق التمييز هنا قضية «العبودية والحرية». فمن شأن الحيوان أنه كائن مستعبَد للكون الطبيعي إمعة، والشأن في الإنسان أنه كائن متمرد على الكون الطبيعي متحرر. ومن ثمة كان الإنسان ـ من بين سائر الكائنات ـ الموجود الحر الوحيد. إذ «بلا حرية لا يكون الإنسان سوى حيوان»[١٣]. فقد تحصل بهذا أن الحرية هي ما يميز الإنسان عن باقي المخلوقات. أَوَ ما قال مفكر الثورة الفرنسية جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨): «ليس الفهم هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وإنما هو كونه فاعلاً حراً»؟[١٤]. غير أن درك هذه الفكرة والوقوف عند هذا التمييز اقتضيا ردحاً من الزمن غير يسير.

هذه الوثنية ـ ممثلة هذه المرة في شخص الفيلسوف أرسطو (حوالى

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١٤) قول ذكره كوجيف في: المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م) ـ رأت أن الإنسان يولد وقد سبقته إلى هذا الوجود «طبيعته»: إما هي عبدة أو هي حرة، وليس بمكنته أبداً أن يحيد عنها أو يبدل منها أو يعدل. وكأن العبد والسيد يشكلان «نوعين» حيوانيين قائمي الذات على جهة الدوام والأبد، وذلك بحيث لا يمكن لأية طبيعة متعينة منهما، كانت ما كانت، أن تهجر «المحل الطبيعي» المقدر لها، إن عبودية أو حرية، إلى غيره. أوَ ليست هي تحيا في كون تصورته الوثنية ثابتاً غير بدال ولا سيال؟ والحال أن هذا التصور اقتضى رسم الإنسان بصورة كائن «طبيعي» خالص مساو لنفسه على الدوام، لا حرية له ولا تاريخ ولا فردية، ولا تمثل حياته سوى «فكرة» أو «ماهية» خالدة معطاة مرة واحدة وإلى الأبد مطابقة لذاتها على الدوام؛ مثله في ذلك كمثل الحيوان محدد بالموضع (Topos) الذي يحتله في الكون (Cosmos) الدائم الثابت.

وحده هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) خالف أتم المخالفة هذا التصور. فالحرية عنده ما كانت خصيصة مملوكة للسيد، وإنما هي «فعل منتزع»[١٥]. فلا يكون الإنسان ـ تأسيساً عليه ـ حراً مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هو ينتزع حريته ويصيرها؛ بمعنى أنه ليست هناك «حرية» على التحقيق وإنما ههنا «تحرر». وقس على ذلك العبودية. فما كانت هي «طبيعة» قائمة في نفس الإنسان العبد، وإنما هي مآل ومصير بالإمكان تفاديه وتبديله. ولهذا، فإن بمكنة العبد أن يصير حراً إن هو رغب في ذلك وعمل عليه.

وإن أنت شئت قلت: إن مبدأ الأخلاق الوثنية القديمة إنما هو: على الإنسان، بما هو كائن طبيعي يحتل «موضعاً طبيعياً» في «كون محدد المواضع»، أن يحقق «مثالاً» معطى على نحو قبلي مسبق مقدر. وكأن لسان حال الأخلاق الوثنية يقول: صر ما أنت كائنه بالطبع والفطرة. إلا أن هيغل يرى أن لا طبيعة للإنسان أزلية خالدة معطاة سابقة، وإنما مبدأ فكره في الإنسان: لا تكن ما أنت طبعاً، وإنما كن عكس ما أنت كوناً. فمثلاً، هذا الإنسان منذ أن وجد لم يمش كما أرادت الطبيعة، بما أنها زودته بقدمين القصد منهما حمله على المشي، وإنما هو رفض ذلك المعطى المسبق (الإنسان حيوان يمشي على قدمين) بأن فرض على الآخرين، بدءاً، حمله؛ ثم، تثنية، ركب الدابة ورفض المشي مشي القدمين. وما زال يفعل حتى

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

اهتدى إلى فكرة «السيارة» التي لم تكن أبداً فكرة مسبقة وماهية قبلية، وإنما هي كانت فكرة بدعية ونظرة مستقبلية. أكثر من هذا، لئن هي كانت طبيعة المشي قد فرض على الآدمي العيش في البر، فإنه خالف مجاله الحيوي المعطى بأن طار في السماء بفضل ما ابتدعه من طيارة، وغاص في البحر بفضل ما اخترعه من غواصة. وبالمقابل، ظل الطائر يطير، والزاحف يزحف، والسابح يسبح من غير أن يغير طبيعته، أو يتخذ لنفسه وسيلة أخرى من غير طبعه. وفي ذلك دليل على حرية الإنسان، وفي هذا دليل على عبودية الحيوان.

فقد تحصل مما سبق، أن الإنسان ما كان من شأنه أن يغير ذاته ولا أن يبدل العالم حتى يكون له أن يحقق «مثالاً» معطى على نحو سالف مسبق؛ أي يكون له أن يحقق «منزلة» و«مرتبة» محددة له في الكون تحديداً قبلياً ومعطى أبدياً ـ كما مال إلى اعتقاد ذلك اليونانيون ـ وإنما الشأن فيه أن يخلق الأشياء ويعيد خلق نفسه من غير مثال سابق. فأمره أن يصبح مبايناً لنفسه لأنه لا يريد أن يكون نفسه. وهو يريد أن تصبح الأشياء مخالفة لنفسها لأنه لا يريدها أن تظل هي نفسها. وبالجملة، «ليس الإنسان محض ما هو كائنه، إنما الإنسان من يمكنه أن ينفي ما هو كائنه»[١٦].

والحق أن تصور الإنسان الحداثي هذا، الذي قام ضد التصور الوثني القديم، لم يتنزل على هيغل تنزل الوحي، وإنما هو استلهمه من التصور اليهودي ـ المسيحي للإنسان بما هو كائن تاريخي حر. وحسب هذا التصور، خالف الوجود الإنسي الوجود الطبيعي لا من جهة «الفكر» وحسب، وإنما من جهة «الفعل» أيضاً. بل إنه عد «الطبيعة» «خطيئة» في الإنسان لزمه أن «ينكرها» في ذاته و«يلغيها» في نفسه. فهو الكائن الذي وإن هو كان يحيا في الطبيعة فإن عليه أن يتمرد على قوانينها فلا تحكمه، وهو بقدر ما يتمرد ويثور يتحرر ويسود. بمعنى أن الإنسان ما كان كائناً ثابتاً، إنما الإنسان كائن صائر، أو قل: الإنسان الصيرورة. غير أن هيغل وإن وافق هذا التقليد من هذا الوجه فإنه خالفه من وجه آخر. ذلك أن هذا التقليد تقليد ديني؛ بمعنى أنه لم يكن يرى التحرر متحققاً إلا في عالم ما ورائي لا يدركه الإنسان إلا بعد مماته؛ أما هيغل فقد رأى الحرية متحققة هنا عند كائن زمني متناه.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

والمترتب عما سلف أمران في غاية الأهمية:

أولهما؛ أن الحرية «تحرر»؛ بمعنى أنها «فعل» لا «خاصية»، أو قل: إن الحرية حركة إنكار دائمة لا خصيصة قائمة. فالحرية قرينة الفعل، والفعل عند هيغل هو أساساً إنكار ونفي وسلب. والحال أن فعل «الإنكار» أو «النفي» هذا يتوسل بساطاً إليه إمكانين: الشغل والصراع. فلا حرية بدون شغل وصراع. والشغل هو الفعل الإنكاري بامتياز، وهو الذي يجعل من الكائن الإنسي كائناً جدلياً؛ أي كائناً لا يبقى هو هو إلى الأبد، وإنما يصير ما ليس هو على الدوام. غير أن الشغل وإن كان يحرر صاحبه فإن الأصل فيه أن يستعبده. وذلك لأن أصله الخوف من الموت وعدم المخاطرة بالحياة. ولذلك وجب رفض الاستعباد؛ أي الخوف من الموت والجبن عن المخاطرة بالحياة بركوب هذه المخاطرة نفسها. والحق أن هذه المخاطرة ـ التي تأتي تتويجاً لقرون من الشغل فتأتي بذلك متأخرة ـ وإن هي لم تكن جدلية ـ أي لا تجعل الإنسان يتقدم بما هي بداية التاريخ ـ فإنها تكمل عمل الشغل فتقضي على بقية العبودية. ومن ثمة كانت المخاطرة بالحياة تتميماً للتحرر بالعمل، لأنها استدخال لعنصر السيادة إلى نفس العبد الفاقدة المغامرة.

وثانيهما؛ أن الحرية قرينة العبد لا السيد. ذلك أن السيد وإن ولد ـ تاريخياً ـ حراً، فإن حريته عطالة؛ أي مطابقة للذات على نحو دائم من غير تغيير أو تبديل. فهي لذلك يصبح حكمها حكم «الطبع». ثم إن السيد لا يعي فكرة «الحرية»، وإنما العبد هو الذي يعيها. فوعيه بذاته يجده عند من يفتقد الحرية. فالحرية بذلك «ما كانت خصيصة مملوكة، وإنما هي فعل منتزع»[١٧]. فلا يكون بذلك الإنسان، كما السيد، حراً إلى الأبد، وإنما هو ينتزع، مثل العبد، حريته بعرق جبينه؛ أي أنه يجعلها «مثالاً» للتحقيق لا «فكرة» متقدمة. ولذلك فإن «التقدم في تحقيق الحرية لا يمكن أن ينجزه إلا العبد الذي ينطلق من مثال لها غير محقق»[١٨]، وذلك بما هو يملك فكرة ولا يملك حرية. وبإيجاز، حرية السيد مأزق وحرية العبد مخرج. ولذلك كان «التاريخ البشري بأكمله؛ أي مجمل «حركة» الوجود الإنسي في العالم الطبيعي، هو العبارة عن سعي العبد التدريجي إلى نفي عبوديته؛ أي العبارة

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

عن سلسلة تحولات العبد المتتالية في أفق تحقيقه لتحرره»[١٩]. غير أن تحقق الحرية لم يكن أمراً سهلاً مريحاً وإنما هو كان مساراً شاقاً طويلاً.

في البدء كان الطغيان. كان الطاغية يجسد، بفعل قوة إرادته، إرادة الجميع التي كانت إرادة حيوانية غير متحققة في مؤسسة اجتماعية أو سياسية. كانت إرادته إرادة الشأن الكوني (الجميع) التي دمرت إرادة الخواص. فَمَنْ كانت إرادته إرادة الطاغية حفظ، ومن خالفت إرادته إرادته قتل. لكن الطغيان كان شأناً «مؤقتاً وعابراً»؛ إذ سرعان ما تمت إزاحة الطاغية، وذلك لأنه ما إن قامت الدولة حتى أصبحت ضامنة نفسها بنفسها. آنها قام مجتمع الأحرار؛ أي مجتمع الأسياد.

والحال أنه لئن كان الأسياد أحراراً، إلا أنهم يبقون قابعين على حالهم هذا في مساواتهم المطلقة لوجودهم لا يتغيرون ولا يصيرون إلى غيرهم. فهم في حرج من أمرهم. يضاف إلى ذلك، أن حريتهم هذه إن هي تؤملت ظهر أنها حرية كونية خامدة افتقدت الخصوصية والفرادة. ذلك أن السادة قبلوا قوانين الدولة بإخلاص؛ أي من غير فحص أو نقد. وعندهم أن القوانين «انوجدت» لكي تطبق، وأنها ذات أصل إلهي. ههنا مظهر ثان من مظاهر ضعف حرية السادة. فالقوانين عندهم أمور طبيعية أو إلهية تلقوها وما خلقوها بفعل واع أو إرادي؛ أي بحرية. أما العبيد فهم وإن لم يكونوا أحراراً فإنه كانت لديهم فكرة عن الحرية في شخص أسيادهم وفي أثر عملهم. وبما أنهم ما كانوا أحراراً فقد كانت لهم «فكرة» عن الحرية و«مثال»؛ أي مستقبل. والحق أن «التقدم في تحقيق الحرية لا يمكن أن ينجز إلا بفضل العبد الذي ينطلق من مثال للحرية غير محقق»[٢٠]. فهو ـ لذلك ـ «وحده القادر على تحقيق التقدم؛ أي تجاوز المعطى ومعطاه هو بالذات»[٢١].

وعلى التحقيق، إن خصيصة الدولة الوثنية أنها دولة استبداد واستعباد. وهذا ما عبرت عنه الطغيانية الرومانية. وهي لم تكن بفعل طابعها العسفي هذا لتصمد أمام إرادة الأفراد الذين أدركوا مفهوم «الحرية» ـ وإن كان دركهم له على نحو من الدرك مجرد ـ أي درك العبيد. فمقابل عالم السيادة الحر الجامد

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

إذاً قام عالم العبودية المتحرر المتحول. والحق أن العبيد لم يسلكوا ـ طلباً للحرية ـ مسلك السادة؛ أي المخاطرة بالحياة. وإنما طلبوه بالشغل وإن لم يكونوا علموا في البدء أن من شأن الشغل أن يحرر أصحابه. ومعنى «الشغل» هنا تحويل الطبيعة وتحويل الذات. غير أن تحويل العبد لذاته ـ الذي مكنه من تجاوز جزعه وخوفه من السيد، وبالتالي تجاوز خوفه من الموت ـ «كان تحويلاً طويلاً ومريراً»[٢٢].

في البدء، هذا العبد الذي بدأ يرتقي إلى فكرة «الحرية» بفضل شغله، لم يدرك الفكرة إلا على نحو مجرد، ولم يجرؤ على تحقيقها لأنه لم يكن يجرؤ بعد على محاربة السيد والمخاطرة بحياته في حرب حريته. ولهذا، فإنه عوض عن خوفه هذا بتخيل جملة أدلوجات تحررية إن نظرت ظهر أنها كانت تنهض على التحقيق بوظيفتين: تبرير عبوديته وحفظ حريته؛ أي أنها كانت تحاول التوفيق بين واقع عبوديته ومثال حريته.

وأول هذه الأدلوجات «الأدلوجة الرواقية». فالرواقي أمره أن يحاول إقناع نفسه بأنه حر بالفعل لمجرد أنه يعلم أنه حر؛ أي أن له فكرة مجردة عن الحرية. أما شروط وجوده فإنه لا يأبه لها أو يحفل بها. وبهذا تكون الأدلوجة الرواقية قد «ابتدعت» لتبرر افتقاد العبد إلى الفعل وامتناعه عن خوض الصراع الذي يقتضيه تحقيقه لمثاله التحرري[٢٣]. يقول الرواقي: الإنسان حر لأنه يفكر. ويجيبه كوجيف: كلا، الإنسان حر لأنه يفعل. والرواقي ـ العبد الذي بشغله يخضع رغباته ويخضع الطبيعة بفكره فيتحرر ـ لا يقرن فكره بوضعه. فسواء هو اعتلى عرش العالم أو وضعت رجلاه في قيد، فإنه يعد نفسه حراً. إنه يتجاهل العالم إذاً. وعنده أنه بتجاهله هذا للعالم يتحرر. والحق أنه ما تحرر من عبوديته، وإنما هو من العالم تحرر، أو إن العالم تحرر منه. هذه «حرية سلبية» موجهة ضد العالم وضد بقية الناس الذين لا يأبه بهم الرواقي ولا يهتم لهم. وهي في الوقت نفسه «حرية مجردة»، لأن الرواقي يفكر ويثور ويتحرر، ولكنه لا يختم على قوله بالفعل؛ أي بالثورة على وضعه. فشأنه أنه «يقف أمام العالم وجهاً لوجه، ينكفئ على الفكر. لكنه لا يصارع هذا العالم ولا يصارع السيد حتى يحمل الأغيار على الاعتراف بأنه حر. ولذلك فهو إنسان حر، لكنه حر

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

بحرية مجردة، لأنه ليس حراً إلا بالفكر وبفكره هو بالذات»[٢٤].

هكذا تظهر حرية الرواقي حرية سلبية مجردة وهمية. فهل يعي الرواقي ذلك؟ الحق أنه عندما يعي تناقضات حريته المزعومة يهرب إلى الأمام فلا يبادر إلى أن «يفعل» حتى يحرر نفسه، وإنما ها هو الآن «ينكر» العالم جملة وتفصيلاً، وينكر المجتمع ولا يثبت إلا ذاته؛ أي أنه يتحول إلى شخص شكي يؤمن بنزعة أنا واحدية أخلاقية ووجودية لا تكون فيها حرة إلا «الأنا» الموجودة وحدها في العالم من غير سواها. وما حريته على التحقيق إلا دالة عزلته، وما استقلاله إلا دالة توحده. إن لفي هذه النزعة الأنا واحدية تحقيق لمثال «الحرية»؛ لكنه مجرد تحقيق ذهني فكري مجرد. فشأن العبد أنه ينكر عبوديته على جهة النظر لا العمل. يقول لسان حاله: إن بمكنتي التفكير في الذات بمعزل عن هذا الذي يسمونه «عالماً»، لقد صار بمكنتي تدميره من غير تدمير ذاتي. لكن، بالرغم من طابع الحرية السلبي في قول الشكي العدمي فإن ههنا وجهاً إيجابياً ـ وهو أن الإنسان ما عاد يكتفي بالإقرار بما هو، على جهة الطبع والطبيعة، وإنما هو صار بمكنته أن ينكر ما هو؛ أي طبيعته. وفكرة «النفي» هذه من بنات أفكار الشكي. وهي فكرة فائقة الأهمية لأن «النفي هو الحرية»؛ أي هو «إمكان أن يتعالى الإنسان (يتجاوز) عن طبيعته. وإن في ذلك لعلامة على إنسية الإنسان»[٢٥].

غير أن المفكر الشكي ـ وتلك حدوده وتخوم فكره ـ لا يمكنه أن ينفي وضعه العبودي في عالم السيد بالإقدام على فعل مشخص في هذا العالم يحمل السيد على الاعتراف بخادمه. فالنفي هنا ما زال نفياً نظرياً ذهنياً مجرداً. وما لا يدركه الناظر الشكي هو أن الحرية ليست خصيصة ثابتة للإنسان، وإنما هي فعل نفيي. فما الإنسان بحرّ على نحو أبدي، وإنما هو ما يفتأ يتحرر. ثم إن المفكر الشكي لا ينفي مضموناً متعيناً أو نظرية محددة أو أخلاقاً قائمة، وإنما هو ينكر المضمون بعامة والنظرية كلها والأخلاق جملتها. . علاوة على ذلك فإنه لا يقترح بديلاً؛ أي مثالاً. وإن حريته لحرية نفي لا حرية إثبات؛ أي أنها حرية نفي ما يفعله الآخرون، لا حرية إثبات ذاته باعتراف الآخرين.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

ههنا لما يعي الوعي الشكي تناقضاته هذه التي لا محيص له عنها يصاب بالشقوة؛ أي أنه يصبح وعياً شقياً. والوعي المسيحي هو بامتياز وعي شقي. فالشخص الشاك إذاً يصبح فرداً مسيحياً يعي ذاته وينعزل عن العالم. والحق أن المسيحية أبرزت مفهوم «الحرية» بما هو مقترن بالفعل والنفي أو بفعل النفي. وبذلك تفوقت على الوثنية السابقة وبزتها. ذلك أن المسيحي لا يعترف أنه مسيحي بالطبع، كما يفعل الوثني، وإنما هو يعلم أن التمسح بذل جهد وإفراغ وسع وصيرورة؛ أي أنه تغيير للنفس من حال الوثنية إلى حال الإيمان. أما الشخص الوثني فإنه يولد وثنياً، وينشأ وثنياً، ويموت وثنياً. فهو إذاً وثني بالطبع والاضطرار لا بالإرادة والاختيار وبالاتباع والتبعية لا بالإبداع والحرية. وإنه لوجود طبيعي، في الحين الذي يعتبر فيه المسيحي أن الشأن المهم هو الفعل. فما يهم عنده هو مجاهدة النفس بغاية أن تتجاوز أناها الطبيعية. إنه يصبح مسيحياً بفعل مجهود واع لا بفعل وجود طبعي (حيواني). وبالجملة «من شأن الإنسان أن يولد وثنياً وأن يصير مسيحياً»[٢٦].

غير أن هذا الفعل ـ وهذا الفعل هو حده في الآن نفسه وقيده ـ ليس فعل حضور في هذا العالم (حرية)، وإنما هو فعل هروب منه وبحث عن الحياة الأخروية (عبودية). فالمسيحي يدعي أنه مكافئ للسيد بمعنى أنه والسيد عبدان لله. لكن المسيحي ليس حراً على التحقيق، لأن مساواته للسيد هذه مساواة في العبودية؛ أي في عدم الاعتراف المتبادل. فهو ينكر السيد من غير أن يصير حراً.. أي أنه يبقى عبداً... ثم إنه لما ينشئ الكنيسة؛ أي ينفصم عن عزلته ويروم ألفته، فإنه يبدأ في تحقيق التحرر الاجتماعي الحق وإن كان ما زال يعزو فعل التحرر إلى الكنيسة وإلى القس لا إلى فعله. مع إحاطة العلم أن الكنيسة ـ وإن كانت واقعاً اجتماعياً ناتجاً عن بحث المسيحي عن إنشاء مجتمع ديني ـ ليست مجتمعاً حقاً، وأن القس ليس وسيطاً اجتماعياً مقتدراً. ومهما يكن من أمر، فإن المسيحي يبدأ في التحرر، لكنه لا يعلم ذلك. فهو حر في ذاته لا لذاته. ولذلك فهو لا يزال يطلب الحرية في عالم أخروي لأنه مستعبد في هذا العالم الدنيوي مستبعد منه. كما إنه لا يعلم أنه باعتقاده هذا أكثر عبودية وأقل حرية مما يظن. فهو «لا يتحرر من السيد الآدمي إلا ليستعبد للسيد الإلهي»[٢٧]. وبالجملة، ليست ههنا حرية حقة، لأن

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

من شأن الحرية الحقة أن تعي ذاتها. ولذلك فإنه لكي يتحرر الإنسان من شقوته ويبلغ مرضاته؛ أي تحقيقه لذاته، عليه أن يهجر فكرة «الآخرة» وأن يعلم أن واقعه الحق إنما هو فعله الحر في هذا العالم ولأجله. فإن هو فعل كان إنسان النهضة؛ نعني إنسان العقل من حيث هو «إنسان بلا ديانة»؛ أي بما هو إنسان تخلى عن فكرة «الآخرة» وما يلزم عنها من الرغبة في صون الحياة الإنسية الجبانة. ولذلك يقول كوجيف: «إن العفو عن نقص الأدلوجة المسيحية، والتحرر من السيد المطلق ومن الآخرة، وتحقيق الحرية، والعيش في العالم عيشاً إنسانياً مستقلاً حراً. . . كل ذلك ليس ممكناً إلا بقبول فكرة الموت ومن ثمة القبول بفكرة الإلحاد»[٢٨].

ها نحن نقتحم اللحظة التي تحول فيها الإنسان من عبد رواقي فشكّي ثم مسيحي إلى شخص ملحد لا يؤمن بالتعالي ولا يعارض العالم المعطى. وإنه لإنسان لما يقبل بعد على الحياة الاجتماعية بملئها وإن هو فكر فيها. وإنه لعبد أدرك فكرة «الحرية» فلم يعد له سيد ولا إله، لكنه ما زال لا يصارع بعد من حيث هو سيد. فهو الشخص الفرداني الليبرالي البورجوازي. وهو صاحب أدلوجات العبد بلا سيد. وإذا حق أنه يحيا داخل العالم لا خارجه، فإنه ما زال لا يعلم العالم الاجتماعي بعد ولا يخبره. ولذلك فإنه يكتفي، أولاً، بملاحظة الطبيعة ملاحظة سلبية لا ملاحظة فعل وحرية. أكثر من هذا، إنه، ثانياً، لا يرى الحرية في إقدامه على الفعل الاجتماعي التغييري (الثوري)، وإنما يراها في البحث عن الملذات فيعاقرها حتى تصعقه الضرورة الاجتماعية. وهو، ثالثاً، يقضي وقته في فرض مثاله، بما هو مثال طوباوي أحمق، على العالم، فلا ينثني العالم له. ويعمد، رابعاً، إلى تزجية حياته في المحاربة اللفظية، بما هو إنسان ينتمي إلى حزب الفضيلة، لمجرى العالم فيهزمه المجرى وينهزم. . وهو على أية حال، لفرط فرديته وأنا واحديته ـ حتى وسم بوسم «الحيوان المثقف» ـ يعتقد أن العالم من صنعه أو أنه صنيعة فكره. لكن ما لا يفهمه هو أن عليه أن يفعل؛ أي أن يشتغل ويصارع حتى يحقق فكره؛ أي أن يخلق عالمه بحسب إرادته. ذلك هو فعل الحرية الحق الذي عدم صاحبنا مفتاحه.

غير أن إنسان الأنوار يحقق ـ جزئياً ـ ما عجز عنه الحيوان المثقف،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

وذلك بما أنه اتخذ لنفسه دور الناقد الاجتماعي ـ اللفظي ولكن النفيي أيضاً ـ الذي سعى إلى «تجاوز فكرة أن الإنسان وجود «طبيعي ومعطى وراثي»»[٢٩] سواء تعلق هذا الوجود بمفهوم «الطبع» (المجتمع القديم) أو بمفهوم «الخطيئة» (المجتمع المسيحي) أو بمفهوم «الموهبة» و«الصنعة» (المجتمع النهضوي). وهو إذ يرفض هذه الفكرة يستعيض عنها بفكرة «الإنسان الفاعل»؛ أي الإنسان الثوري الذي يحرر نفسه بنفسه.. والحال أن هذا الفكر الجديد إذا تدبر ظهر أنه إنما نم عن البورجوازي الجديد الذي أضحى يحيا في عالم سلمي فلم يعد يخشى الموت (ومن ثمة صار بمكنته التخلي عن فكرة «خلود النفس»؛ أي عن فكرة «الآخرة»)، كما نم عن أنه أصبح فرداً مدنياً فلم تعد الطبيعة (البادية) تخيفه.. وعاد مواطناً معترفاً به بما هو كذلك بينا كان العبد يحيا في مجتمع الموت الأحمر (الموت العنيف) وفي صلة بالطبيعة (الفلاحة) وفي وضع دوني.. ولذلك صار هو يعتبر الآن العالم مادة هيولانية بلا شكل محدد يمكنه أن يشكلها كما أراد بما هو كائن حر، كما إن تمييزات العالم القائمة (الطبقات) ما عاد يقبل بها على النحو التي هي عليه قائمة وإنما هو يريد «مسح الطاولة» بفعله الإنساني الذي يحدث الطبقات ويدمرها. فإن نحن أضفنا إلى ذلك فكرة «المنفعة» بحيث لا تعود للفكرة، مهما سمت وجلت، قيمة إلا إذا هي أفادت ونفذت، كنا على مشارف الثورة الفرنسية.

والحال أن ««الإنسان الأنواري» الذي أقدم على الفعل ـ ذلك هو ثوري ١٧٨٩»[٣٠]. إذ يجب ألّا ننسى أن أفكار الأنوار ذات الأصول المسيحية الثورية، بما تضمنته من أفكار دينية عن «الحرية» و«المساواة» و«الإخاء»، هي فاعلة الثورة. ولما كان ذلك كذلك، ساغ لكوجيف القول: «ما الثورة الفرنسية إلا ثمرة السعي إلى تحقيق المثال المسيحي على وجه المعمورة»[٣١]. آنها لم يتم تحرير المجتمع بالشغل ـ فالشغل قام دوماً ـ وإنما بالحرب من أجل انتزاع الاعتراف بالذات وحوزه. كما لم يعد المطلوب من الإنسان أن يتلاءم مع الموضوع (المجتمع)، وإنما أن يحطمه ويغيره بحرية ويعيد تشكيله، أو لنقل: أن ينغمه ويشكله ويؤلفه..

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

ها نحن في عالم الحرية المطلقة. هو ذا العالم «الذي غابت فيه كل نزعة محافظة، لأنه ما عاد يوجد ثمة شيء [قائم] حتى يتم الحفاظ عليه»[٣٢]. ههنا تحرر من المعطى (المجتمع المتقدم على المجتمع الثوري) الذي لم يعد يوجد بفعل الضربة الثورية التي وجهتها إليه الأنوار. وبعد هذا لم يخلق أي عالم جديد لسنين معدودة. فالإنسان أضحى يحيا في فراغ تام. لم يعد هناك على التحقيق إلا عالم شبيهي ودولة شكلية وأمة وهمية. وما بقي إن هو إلا دمار وفوضى وعزلة. وبالجملة «ما عاد هناك عالم وإنما موضوع بلا بنيات ومكان فارغ لإقامة عالم. . . حينها سعى كل فرد إلى تحويل أفكاره السياسية إلى واقع سياسي من غير أن يعتبر فاقداً لصوابه أو خارجاً عن القانون. حينها كان بمكنة أي كان أن يقول: «الدولة هي أنا»، وأن يقترح دستوره الذي يخصه»[٣٣].

هكذا كانت هي الفترة التحررية الأولى من عمر الثورة؛ نعني عهد حكومة الثورة التي بدت وكأنها حكومة ديكتاتورية سالبة للحريات، ما دام كل واحد كان بمكنته أن يقول: «أنا الدولة»، وما دام أن لا أحد كان يعارض هذه الحكومة التي استولت على الحكم من غير صراع حقيقي، وما دام كل ما كانت تقوله كانت تريد أن يصبح في حكم القانون الملزم، وأن كل ما كانت تفعله كانت ترغب في أن يعتبر فعل الدولة. إلا أنها إذا تؤملت حق تأمل ظهر أنها لم تكن ديكتاتورية على الحقيقة، لأن لا أحد صارعها وقاومها. فهي بنت الفراغ، منه أتت وإليه عادت بعد أن لم تترك أثراً على الواقع الموضوعي. والحق أنها لم تكن قادرة على فعل أي فعل إيجابي وضعي حقيقي، وإنما هي اكتفت بالوجود السلبي. علماً أن لا حرية حقة واقعية إلا بفعل إيجابي وضعي حقيقي.

والحال أن ما كان ينقص هذه المرحلة هو تجربة موت حقة واقعية. ذلك أن النظام القديم لم يمت ميتة عنيفة وإنما هو قضى بعلة الدعاية الأنوارية ضده. ولم يعمل الثوار ـ على التحقيق ـ إلا على مرافقته إلى مثواه الأخير وتشييع جنازته ودفنه. ها قد دفنت الجثة وساد عالم الحرية المطلقة. وما كان ينقص هذه الحرية حتى تستحق فعلاً اسم «الحرية» هو الصراع؛ أي

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

المخاطرة بالحياة. ذلك أن إنسان الحرية المطلقة كان يعتقد أن «فعل الجمع وفعل الفرد» ـ الذي سيخلق دولة ما بعد الثورة ـ يمكن أن يحدث من غير صراع؛ أي حدوثاً مباشراً. وقد بدا أن أدلوجة الحرية المطلقة هذه هي «السماء التي أنزلت إلى الأرض» كما كان يؤمن بها العقل الأنواري، لكنها لم تكن على التحقيق إلا «الفراغ الذي يدمر ذاته بذاته»[٣٤]. وإن تحقيق هذا التدمير والتعبير عنه لهو الرعب والإرهاب بعينه. فالحرية المطلقة عدم، لأن لا وجود لها بالمرة. ولذلك فإن إرادة تحقيقها هي إرادة للموت والعدم.

وبيان ذلك، أنه في عهد الحرية المطلقة ـ وكما أسلفنا ـ كان كل فرد يريد أن يصبح ديكتاتوراً وأن يفرض إرادته الخاصة على الملأ. وكان من الممكن أن تصبح له المكنة فعلاً. لكن الفاعل كان مجرد ديكتاتور شبيهي وليس ديكتاتوراً حقيقياً. ذلك أن الإرادات الأخرى كانت تحافظ على خصوصيتها ولم تكن تتنازل له عن حريتها أو تخضع لإرادته. فظلت بذلك فكرة «الديكتاتورية» فكرة مجردة. إذ لم يكن لها أن تتحقق من غير إلغاء الإرادات الخاصة إلغاءً حقيقياً عن طريق تمويتها أو ترهيبها، وخصوصاً أنه لم تكن توجد إرادة عامة بمعناها الحق وإنما كل ما كان يوجد إرادة أفراد خصوصيين لا يمكن مخاطبتهم إلا في وجودهم البيولوجي لا في أعمالهم أو أفعالهم. فهم لا يفعلون شيئاً، وإنما يكتفون بالاعتراض على ما يفعل. ولذلك لم يكن أحد يعارض الديكتاتورية التي متحت من الفراغ والتي لم تكن، في بدئها، ديكتاتورية حقة. وصيرورة مثل هذه لم يكن لها أن تنتهي إلا إلى حمام من الدم؛ أي إلى تمويت كل أعضاء المجتمع وانتحار الديكتاتور الشبيهي نفسه. وما الرعب على التحقيق سوى «انتحار المجتمع نفسه»[٣٥].

ولما كان تحقيق الحرية المطلقة قد تم بواسطة صراع الفصائل، فإن البورجوازي الذي كان في ما مضى من الأزمنة عبداً وجد ههنا ضالته؛ أي فرصته للتحرر باستكمال ما كان ينقصه؛ نعني الصراع الدموي من أجل تحقيق الاعتراف بالذات. فبفضل المخاطرة بالذات وعى الإنسان، أخيراً، من هو على وجه التحقيق؛ أي وعى أنه عدم وموت ونفي. . وأن لا حرية له إلا في هذا المقام. ولئن هي كانت تجربة الترهيب تجربة مريرة فإنها كانت من

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

جهة أخرى تجربة تثقيفية عظيمة. إذ بعد المرور منها تعقل الإنسان حقاً ورغب في بناء مجتمع حر ودولة معقولة.. فبفضل محنة الترعيب والترويع هذه تمت البرهنة على أن الحرية أمر ممكن التحقق. فحتى عهد الرعب كان الإنسان لا يزال يشهد على بقايا عبودية مسيحية؛ إذ كان يعمد إلى الفصل بين روحه وجسده. أما بعد تجربة الرعب الشاقة فقد علم أن إرادة تحقيق الحرية المجردة (المطلقة) هي إرادة موت، كما فهم أن عليه أن يحيا ـ جسداً وروحاً ـ «ههنا» في هذا العالم، وذلك ما دام هذا العالم ـ الآن وهنا ـ هو الذي يهمه وفيه يحقق مبتغاه ورضاه.

إن تجربة الرعب هي التي دلت الأفراد على فكرة تشكيل دولة تكون فيها حرية الأفراد محددة ونسبية، لكنها تكون أيضاً أمراً حاصلاً وشأناً واقعاً متحققاً. إن الثورة هي التي دمرت العالم المعطى وشيدت عالماً جديداً ـ عالم نابليون الذي يدعوه كوجيف «عالم الدولة الكونية المنسجمة». فلا خلق بلا هدم ولا بناء من غير تدمير. وإنه لآخر عالم ممكن من شأن الذات أن ترضى به لما فيه من حرية.

فقد تحصل بهذا أن المحدثين ما كانوا بناسين أن عهد الحداثة إنما تحقق بفعل بذل النفس من أجل تحصيل الحرية وتحصينها، وأن هذه الحرية ما كانت هي بالحرية الطائشة الممنوحة وإنما هي الحرية العاقلة المحصلة، وأنها بذلك شكلت أصلاً من أصول الحداثة التي إليها تنسب عند قولنا: «حرية المحدثين».

ثالثاً: الدنيوية

نحا كوجيف بفلسفة هيغل، على خلاف سائر الشراح اليمينيين من تلامذة هيغل، منحى دنيوياً. بمعنى أنه اعتبرها كشفاً لرمزية الدين بما هو ميثولوجيا؛ أي بما تبين له من أمر الدين من أنه «العبارة الرمزية عن الحقيقة الإنسانية»[٣٦]، أو التصوير الرمزي للواقع البشري. فليس أمر الإنسان، بما هو فعل وصراع، أن يتأمل نفسه فيدرك أن العمل عمله هو وأن الصراع صراعه، وإنما شأنه أن يسيء فهم نفسه أبداً فلا يرى أن الطبيعة طبيعته وإنما هي شكل أو وجود أو كائن إلهي ثابت جامد. لذلك كان «ما من لاهوت إلا

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

وهو بالضرورة ناسوت»[٣٧]، بل هو «ناسوت من شأنه أن يجهل نفسه»[٣٨]؛ أي أنه «أنثربولوجيا غير واعية ورمزية وأسطورة تظهر الإنسان متكلماً عن نفسه مع اعتقاده أنه يتكلم عن شيء آخر»[٣٩]؛ عنى به «الله».

وما كان من شأن الإنسان المتدين أن يعي أمر رمزية الدين هذا ولا ينبغي له. ذلك أنه دأب على أن ينتهج في تفكيره طريقة نظر رجل اللاهوت؛ أي أنه اعتاد على أن يعمد إلى «أقنمة» مفهوم «الروح» الإنسي فيجرد من نفسه كائناً سوى مفارقاً ويمثله وجوداً متعالياً عن الإنسان مستقلاً عن فعله. وذلك تصديقاً للقاعدة التأويلية القائلة: «إن من شأن الإنسان المتدين أن يتحدث عن نفسه وهو يعتقد أنه يتحدث عن الله»[٤٠] ـ وهو الأمر الذي عادة ما أسماه كوجيف «الإسقاط الخيالي لمضمون روحي أو إنسي على عالم ما ورائي»[٤١]. وهو الشأن الذي جعل منه قارئ هيغل ميزة الدين الأساسية.

وعند كوجيف أن تقديس شعب ما لآلهته ما هو إلا تعبير عن تقديسه لنفسه. فما يعي الشعب ذاته إلا بتوسط علمه بآلهته. والأصل في ذلك، أن من شأن الإنسان أن ينسب لنفسه قيمة كبرى سامية، لكنه لا يجرؤ على نسبتها إلى ذاته بما هو كائن حي فاعل في العالم الدنيوي؛ أي بما هو بشر. فضلاً عن أنه لا يقبل أن ينظر إلى هذا العالم على أنه مثاله الذي فيه مقامه وإليه مثابه. ولذلك فهو ينسب هذه القيمة ـ بانتهاج آلية «الإسقاط» ـ إلى عالم غيبي ذهني مفارق، وقد هرب بذلك من هذا العالم وهرب من نفسه. وهو في هروبه هذا يعثر بالضرورة على إله غير بشري، بل ويحتل من البشر منزلة الفوق، ينسب إليه ما كان يرغب في أن ينسبه إلى نفسه. وبالجملة «إن رفض العالم ـ وهو رفض ذو أصل عبودي ـ والرغبة في الهروب إلى مثال علوي هو أساس وقاعدة الدين واللاهوت»[٤٢].

والحال أن الديانة التي يكشف هيغل عن رمزيتها هي ديانة المسيحية أو

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢١١.

الديانة المطلقة، وبخاصة إحدى أهم عقائدها؛ نعني عقيدة «حلول اللاهوت في الناسوت» التي تعني لدى المسيحي أن الرب تأنس فتمثل بشراً، أما عند هيغل فإن الإنسان هو الذي شأنه أن «يتأله» عند تمام حركة التاريخ، أو هو يصير إلهاً عبر التاريخ وعند متمه. وهذه الظاهرة المعكوسة هي ما ينحت لها كوجيف لفظاً إن دقق ظهر أنه ما هو باللاهوت الصرف (Théologie)، ولا هو بالناسوت البحت (Anthropologie)، وإنما هو يفيد ما يجمع بينهما بظاهر إلهي وباطن إنسي؛ عنى وسم «الناسوت الإلهي» (Anthropotheisme)[٤٣].

لنعلم، أولاً، أن المسيحية ديانة، بمعناها الحق، لأنها تتضمن فكرة «التعالي». أما الوثنية فما كانت ديانة حقة، وإنما هي ديانة شبيهية محايثة من شأنها أن تجعل إنسانها يحيا في عالم منغلق. فهي لذلك كوسمولوجيا لا ترقى بإنسانها فوق مستوى الطبيعة. أما المسيحية فإنها تتضمن أنثربولوجيا، وإن كان تضمناً غير شعوري؛ أي تضمناً قائماً على ضرب من الرمز والأسطورة. ذلك أن من شأن الإنسان وحده أن يتعالى على العالم الطبيعي وعلى ذاته بما هو كائن طبيعي. والحديث عن «التعالي» هو بامتياز الحديث عن الإنسان. لكن وجه نقص الاعتبار المسيحي أن الفرد وهو يتكلم عن ذاته يعتقد أنه يتحدث عن الإله، كما إن الوثني وهو يتحدث عن الطبيعة يخال أنه يتحدث عن الإنسان. وما ينقص المسيحي، في رأي هيغل، هو أن يعيد إلى الإنسان كل الثروات الفكرية التي نهبت منه ونسبت إلى السماء. لكن، بالرغم من أن هيغل يؤكد على أن لا وجود لعالم متعال، فإن هذا لا يعني أن اللاهوت عدم، إذ له في نظره قيمة تاريخية. ذلك أنه بالرغم من أن «قول المسيحي هو قول إيمان ويوتوبيا ومثال وضلال؛ بمعنى أنه لا يعلم بما هو موجود وإنما هو يخلق عالماً مثالياً معارضاً للعالم الواقعي على نحو مجرد»[٤٤]، فإن هذا لا يجعل قول المسيحي يعدم معنى ودلالة. فعلى الرغم من أن قول المسيحية ـ اللاهوت ـ قول إسقاطي، فإنه لا يعني تخريفاً أو حمقة إذ هو له معنى وما أعناه وأغناه! غير أن الوعي بهذا القول ودرك الانتقال من الوثنية إلى المسيحية، ومن هذه إلى النزعة الدنيوية، ما كان بالأمر الهين، وإنما هو تطلب قروناً من التفكر الإنساني.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

والحال أن هذه الصيرورة ما كانت صيرورة بسيطة، وإنما هي مسار معقد يدخل في إطار جدل السيد والعبد، من حيث هو في أحد وجوهه جدل الرب والعبد ـ الإله والإنسان في ديانة اليهود ـ ويتداخل فيه الشأن اللاهوتي بالأمر الاجتماعي؛ وذلك من حيث إن كل مرحلة تاريخية توافقها مرحلة لاهوتية، حتى قيل: «إن اللاهوت هو انعكاس لاواع للعالم الاجتماعي والتاريخي المعطى الذي يعيش فيه اللاهوتي وللمثال الذي يتشكل فيه»[٤٥]. فمن الجهة الأولى يرى كوجيف أن: «علاقة الرب بمخلوقه هي علاقة سيد بخادمه»[٤٦]. فلئن هو حق أن من شأن الإنسان، إذا ما نظر إليه من جهة صلة العبودية بالربوبية، أن يلغي علاقة العبودية بغيره، فإنه لا يلغي مع ذلك فكرة «العبودية» ذاتها. إذ «طالما ظل الإنسان عبداً فإن عليه أن يبحث عن سيد»[٤٧]. وليس السيد الجديد هنا سوى سيد خيالي من بنات أفكاره ـ هو «الرب» بالذات. ومن جهة ثانية، يرى كوجيف أن لجدل السيد البشري وخادمه وجدل الرب وعبده أصلاً ميتافيزيقياً واحداً ـ هو رهاب الموت. فكما إنه، في صراع الحياة والموت التاريخي، أصبح الإنسان عبد خصمه، لأنه أراد أن يحفظ حياته بأي وجه، فكذلك هو أصبح عبد ربه، لأنه أراد تفادي الموت بأي ثمن، وذلك بالبحث في ذاته، بما هو كائن متدين، عن روح خالدة. ليس هذا وحسب، بل إن الإنسان بلغ مرتبة الإيمان بالثنائية الدينية لأنه لم يفلح في تحقيق حريته؛ أي وجوده الحقيقي، في هذا العالم. فبفعل انهزامه أمام السيد، بسبب من خوفه من الموت، تنازل له عن العالم. وبما أنه لم يقرر المصارعة لاستعادة العالم الذي ضاع منه، فإنه بحث لنفسه عن عالم آخر مفارق.

والمترتب عن هذا أن الإنسان أجبر على العيش في واقعين هما، على التحقيق، واقع وخيال: الدار الدنيا والدار الآخرة. وهذا هو الذي يفسر مثنوية بنية التدين. أكثر من هذا، تتبدى بنية التدين بنية تمزق في وحدة الوعي بين «الأنا» الأمبريقية المستعبدَة المرتبطة بالعالم ـ والتي هي ذائقة الموت ـ و«الأنا المتعالية» المفروض أنها حرة في العالم الأخروي؛ أي الروح الخالدة المتصلة بالعالم العلوي. وهذا الوعي الذي دخلته الازدواجية

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

من شأنه أن تدخله الشقوة، فهو وعي عبد شقي. والإنسان المتدين، بما أنه لم يبلغ الوحدة المنشودة، ظل دوماً في حال شقوة؛ أي في حالة تمزق بين المثال والواقع؛ بين الفكرة التي يحملها عن نفسه (الحرية) وحياته الواعية في العالم الأمبريقي (العبودية). وما دام هذا التفاوت موجوداً فإنه يدوم منزع إسقاط المثال خارج العالم؛ أي أنه يدوم الدين ومعه الألوهية واللاهوت. وبالتالي تدوم الشقوة. والحال أن الدين، إذا ما هو حقق أمره، ظهر أنه «ظاهرة عابرة»[48] لامتناع بقاء الثنائية إلى الأبد. وإلغاؤها منوط بتحقيق المثال عن طريق فعل النفي الثوري الذي يتضمن هجر فكرة «الآخرة» وتحقيق العالم «هنا والآن».

والحق أن ما من ثورة حقة إلا وتحمل في أحشائها بذرة الإلحاد. ومتى توقف الإنسان عن إسقاط مثاله خارج العالم حدثت الثورة. فالثورة إذاً تحقيق للدين في العالم. بمعنى آخر، الحداثة تحرر من فكرة «الآخرة»؛ أي هي حركة دنيوية. وهو تحرر بدأه إنسان النهضة، بما أنه «الإنسان بلا ديانة»، وأتمه فعل الثورة.

تلك كانت، على الجملة، ماهية الدين. وهي لا تنفصل عن ماهية جدل السيد والعبد. فإن نحن طلبنا الأمر على جهة التفصيل، قلنا عن «الدين» بما له من تاريخ:

كما إن هناك تدرجاً في مفاهيم جدل العبد والسيد، فكذلك هناك تدرج في الديانات القديمة من الرغبة إلى الصراع، ومن هذا إلى الشغل. فقد تحصل أن ههنا إذاً ثلاث ديانات أولية: ديانة الرغبة، وديانة الصراع، وديانة الشغل. وإنسان ديانة الرغبة ما كان يشتغل، وإنما هو كان يحيا على جني ثمار الطبيعة وقطفها. ههنا، في الديانة الهندية الفارسية، بما هي «ديانة النور»، قام إنسان الرغبة المتلهفة إلى مضمون. وهو ما زال ما يفعل؛ أي لا يشتغل ولا يصارع. نحن نحيا في مجتمع متشوق إلى الطعام متلهف إلى الجنس؛ مجتمع ولائم مشتركة وحفلات جنسية جماعية. وهو مجتمع من شأنه أن يؤله الوجود الطبيعي (إله النور) وأن يدنس الرغبة المتلهفة (إله الظلام). وهو يرمز إلى ذلك بأمرين: النور المتوهج، بما هو الوجود الذي

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

يشبع رغبة الملأ ورغبة الجنس، والنار المتوقدة، بما هي الرغبة الملتهمة التي تحطم المعطى. لكن هذا الوجود، الذي تصور على نحو مجرد، ما يلبث يسري نوراً في الحيوان والنبات اللذين يطفئان الرغبة الملتهبة. فننتقل بذلك إلى ديانة الطوطمية.

والحال أن هذه الديانة توافق مرحلة صراع الموت والحياة. لكن ههنا اعتباراً للصراع في ذاته لا لمآله (النصر الذي تتحقق به السيادة). وههنا تركيز على طابع الصراع البيولوجي؛ أي على عملية القتل في ذاتها بما هي تسفر عن قتل الحيوان الطوطم وتقديمه قرباناً إلى الإله. وإنها لعلى التحقيق ديانة الشعوب التي تتقاتل حتى الموت لا حتى النصر. فهي ما زالت لا تعرف للحفاظ على حياة الخصوم عبيداً معنى.. وإنها لديانة طبيعية (ديانة النبات والحيوان) من غير مضمون اجتماعي وسياسي حق؛ أي من غير دولة. ثم إن الإنسان ـ الذي لم ينتبه بعد إلى فكرة «الاستعباد» رغم خوضه الصراع والمخاطرة بالحياة ـ يكتشف الشغل ـ وتلك هي الديانة المصرية التي تؤله الشغل البشري المحدد بالمعطى (يشتغل الإنسان المصري كي لا يموت جوعاً). وإنها لديانة الفلاح الذي يشتغل لنفسه لا لغيره أكثر منها ديانة الصانع الحرفي. والحق أن شغل المصري شغل شاق قليل الفائدة، بل إنه شغل التضحية بما يتضمنه من بناء الأهرامات والمسلات بما هي أشياء لا توجد في الطبيعة وإنما في ذهن المشتغل.

والحق أن هذه المراحل الأولى من تقدم الدين إن اعتبرت ظهر أنها إنما تمهد للمسيحية، وفي الوقت ذاته تقود نحو الإلحاد بها، ما دامت كل مرحلة إلا وتقود نحو تأنيس للإله أكثر وأكبر. فمن شأن الإنسان في كل مرحلة من هذه المراحل أن يتقوى، ومن شأن الإله أن يضعف. وهكذا «في كل مرحلة يخدم الإنسان إلهاً فإنه يتجاوزه ـ وهو ما زال يفعل إلى أن يبلغ حد الوعي بذاته بما هو إنسان يشتغل لنفسه ما لإلهه»[٤٩]. وعليه، فإن إنسان اليونان يريد أن يستمتع بشغله العقلي أكثر من المصري الذي لا يخدم إلا السلف الميت بعمله الإنسي (الأهرام). فالمصري ما زال يشتغل من أجل غيره (الإله). وهو غير راض عن حاله، لأن عمله إن تدبر ظهر أنه عمل غير إنسي، وذلك ما دام لم يوسط بالسيد الإنسي. فهو إذاً أشبه ما يكون بعمل النحل في خلية.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

ذلك أنه في مصر لم تكن توجد دولة حقة وإنما دولة شبيهية مؤسسة على تمايز الطوائف تمايزاً طبيعياً قام فيه الفصل بين الفلاحين والحدادين والإسكافيين بالطبع والجبلة، وذلك ما دامت هي قد انوجدت تربة وحديداً وجلداً وتمايزت بالطبيعة. وإن مثل وجودهم في ذلك لكمثل تقسيم العمل في الخلية النحلية. وبالجملة، فإن شغل المصريين شغل بلا خدمة. لكن على عهد اليونان حدث تحول أساسي؛ إذ تم الانتقال من ديانة الحرفي (المتركزة على المنتج الصانع) إلى ديانة الفنان (المتركزة على المستهلك).

في هذا الطور بالذات بدأ الإنسان بالتكلم عن آلهته: «الميتولوجيا»، كما بدأ في تكليمهم: «الصلوات». ههنا انتفت ديانة الطبيعة، لأن الإنسان صار يتكلم. وهو يتكلم عن نفسه، ومع ذلك يعتقد أنه يتكلم عن آلهته. ومهما يكن من أمر، فإن الإنسان انتقل من عهد ديانة الطبيعة إلى عهد ديانة الإنسان. ولا أدل على ذلك من أن الشكل الإلهي بدأ يتخذ شكلاً إنسانياً، فكان أن تحول مثلاً من جسد حيوان (ديانة الطوطمية) إلى جسد حيوان مخلوط بإنسان (أبو الهول في الديانة المصرية) ومنه إلى جسد إنسان خالص (ديانة اليونان). والحق أن هذا العالم الذي أضحى الإنسان فيه يتكلم (عالم اليونان) مخالف لسابقه، وذلك بما أنه دل على امتناع الشغل، فأفاد بذلك أن العالم لم يعد عالم جني الثمار وقطافها (عالم الفرس حيث إله النور)، ولا عاد هو عالم القنص (عالم عبادة الحيوان والنبات)، لا ولا عالم الفلاحة (عالم المصريين)، وإنما هو صار عالم المدينة اليونانية (أثينا) بما هو عالم إنسي طبقي (سادة/عبيد) مخالف لعالم مصر. ولا وجود للدولة إلا حيث توجد الطبقات وتتمايز تمايزاً إنسياً لا طبيعياً. والحال أنه في هذا العالم لم يعد الإنسان يحتاج إلى العمل بنفسه لضمان استمرار وجوده، وإنما هو استغنى عن العمل بعمل عبيده. وإنه لفي وقت فراغه هذا يتحول إلى فنان وينشئ «ديانة الفن» بما هي ديانة السادة. وما يميز السيد عن العبد هنا هو وقت الفراغ. غير أن على السيد أن يملأ وقت فراغه هذا؛ أي عليه إذاً أن يشتغل وألا يشتغل ـ ذلك هو الشغل الفكري أو هو شغل الترف.

ونتاج هذا الشغل الذي هو شغل نتاج وما هو بنتاج ـ نعني شغل نتاج وهمي أو خيالي ـ هو الفن. ولما كان الشيء الجميل هو الشيء الذي يمتع من غير أن يجهد، وكان التمتع بالأشياء من غير بذل جهد حياة فنية، فإن السيد بدأ يعد إنتاجات عبده شيئاً جميلاً، وبدأ ينظر إليها بعين ذائقته الفنية

مع نسيان أنها أثر لجهد. فما عاد يهم الآن هو جمال المعبد لا بناؤه أو الإنسان الذي بناه. ولذلك كان دين اليونان دين فن يؤله الوجود الطبيعي، بما هو وجود جميل، ناسياً أن الجمال عمل لإنسان. والحق أن هذا العمل الفني المقدر بعين الجمال ينقلب أطواراً: يكون بدءاً تمثالاً، فرياضة، فأدباً، وينتهي، بعدما كان عملاً جدياً، إلى ملهاة وعبث يتهكم بالآلهة؛ ومن ثمة بالبشر عبدة الآلهة أنفسهم. وإن هذا التجديف في الآلهة، وهذا الإلحاد بها، هو نهاية الفن. وبظهوره تلغى ديانة الفن، ما دامت هذه الآلهة التي كانت تدعي أنها مطلقة أضحت تثير الضحك؛ أي أضحت ضحكة. . ومن ثمة حق القول: «إن الآلهة لتموت في الملهاة»[٥٠]. غير أن هذه الميتة ذات قيمة دينية. فالملهاة كانت عرضاً دينياً يونانياً! ثم إن اللاهوت المتولد عن هذا الموت لهو لاهوت المسيحية القائل بمذهب «الإله المصلوب».

وإن لمن نتائج الملهاة الأساسية ـ التي «قتلت» الإله ـ البحث عن إله عوض. وليس هذا الإله العوض سوى صانع الآلهة نفسه؛ نعني به الإنسان. لكن الإنسان الذي تم تأليهه هنا ليس الإنسان بما هو إنسان؛ أي الإنسان الكوني الفاعل سيد مصيره، وإنما هو الإنسان الخصوصي؛ أي البورجوازي الروماني الجديد الذي نسي عالم السيادة وأخذ يستمتع بما يملك ويحيا داخل أسرة ويعتقد أنه استنفد جميع الإمكانات الوجودية التي أتيحت له. وبإيجاز، لقد أضحت «الأنا» الشخصية هنا هي الوجود المطلق الحق؛ أي الإله. ومعنى هذا أن الملهاة كانت أول شكل من أشكال الإلحاد؛ أي أنها قالت بإنسان بلا إله. لكن هذا الإلحاد كان من شأنه أن ولد نوعاً من الندم. فالبورجوازي الذي اختزل إلى ملكيته الخاصة راح يبكي فقدانه لعالمه الواقعي (الدولة) ويتخيل بناء عالم متعال بفكره ـ نعني عالم الآخرة. ها هو الإنسان المتدين الجديد (المسيحي) يتوق إلى وحدة يتصورها خارجة عنه بعيدة منفصلة عنه في الزمان والمكان (الآخرة). والحال أن النبأ الجديد الذي طلعت به المسيحية على الناس هو القول القاسي الفظيع: «مات الرب مات». وبهذا المعنى تكون المسيحية وصلة للإلحاد الوثني وتكملة. لكن البورجوازي حاول أن يبني ديانة في ضوء هذه الفكرة التي انتهت إليها الملهاة (فكرة «موت الإله»)، وذلك لأنه لم يفهم حق الفهم معنى هذا الكلمة الذي يفيد:

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

مات الإله؛ فليحيَ الإنسان إذاً. ولذلك لم يأخذ هذه الكلمة مأخذ الجد.

والحق أن البورجوازي الوثني الملحد كما إنه قال إن «الأنا» الشخصية هي الماهية المطلقة؛ أي هي الإله نفسه، فإنه لم يكن يعلم أن الأمر الجزئي والخصوصي («الأنا») إن هو انفصل عن الشأن الكوني (الدولة) أضحى بلا قيمة ولا معنى؛ أي أضحى عدماً، وصار وعيه بذاته ـ إذ ذاك ـ وعياً شقياً باحثاً عن شأن كوني بعيد عنه مفارق له يحيا في عالم آخر غير واقعي (الإله). إن المسيحية محاولة توليف بين الاثنين في مفهوم «الإله» (الكوني) «الفردي» (الخصوصي)؛ أي الإله الكوني الذي حل في المسيح الفردي. وحياة المسيح وموته شاهدان على ذلك. فهما توليف بين المسيح الذي ضحى بخصوصيته فمات ليحقق الشأن الكوني، والأمر الكوني (الإله) الذي اعترف بالخصوصية [المسيح] على أنها الإله نفسه.

لكن المسيحية ظلت تعاني آفتين: أولاهما؛ أن المسيح ظل فيها ـ بالرغم من تجسد الإله فيه ـ كائناً متعالياً مفارقاً بعيداً؛ مما حافظ على الهوة السحيقة بين الإنسان وإلهه ومنع فعل «تأنس» الإله و«تأله» الإنسان. وثانيتهما؛ أن الكنيسة بقيت خادمة لمطلق ديني لا دنيوي ولم تحقق بذلك دولة حقة. علماً أن «الإنسان لا يمكنه أن يحيا العمر كله في كنيسة». ثم إن المسيحية، إن هي تؤملت، ظهر أنها صورة رمزية للإمبراطورية الرومانية. ذلك أن «إله المسيحيين متصور وفق نموذج الإمبراطور. فكما أن الإمبراطور هو سيد العالم بما هو الشخص الواقعي الحق الوحيد، وهو لا يوجد إلا بقدر ما يعترف به عبيده، كذلك هو الإله رب العالمين. . .»[٥١]. كل هذه الآفات استلزمت التحرر من المسيحية؛ أي العفو عن الدينونة وتحقيق الدنيوية.

غير أنه إن كان من وجه إيجاب لديانة يسوع فهو تثمينها للشغل. فالإنسان المتدين يفعل في العالم. وهذه خطوة إيجابية نحو الأمام بالرغم من أنه لا يشتغل ـ عند آخر تحليل ـ إلا من أجل الآخرة. والمسيح نجار؛ أي يعمل ويشتغل ويضحي بنفسه. فههنا الصراع والمخاطرة. غير أنه لا يصارع على التحقيق لأنه يبقى عبداً؛ أي يموت على الصليب. ومهما يكن من أمر، فقد بدأ المسيح في الاشتغال بالرغم من أنه يشتغل لعالم آخر لا لنفسه،

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

وبالرغم من أنه لا يعلم أن الفعل فعله لا فعل غيره. فإن تؤمل فعله ظهر أنه، وإن كان يبتغي به مرضاة إلهه، فإنه يؤكد به ـ مع ذلك ـ فرديته من حيث لا يعلم. وما زال يفعل حتى يفقه في يوم من الأيام (عصر النهضة الأوروبية) أن الفعل فعله، وأنه إنسان فاعل، وأن الإله (المتخيل) هو ـ على التحقيق ـ نفسه. ههنا انتقال من التدين إلى اللا تدين أو قل: إن ثمة انتقالاً من الدينونة إلى الدنيوية. ههنا نهاية تمزق الإنسان وشقاء وعيه. وهذا اقتضى منه التجاوز عن آفات الأدلوجة المسيحية والتحرر من سيده المطلق الأعلى وتحقيقه الحرية والقبول بالعيش في هذا العالم بما هو كائن إنسي حر ومستقل. . . وهو الأمر الذي تطلب ـ عند آخر التحليل ـ القبول الواعي بفكرة «الموت»؛ أي بعدم خلود النفس. ولذلك ساغ القول: «ما كان تطور العالم المسيحي على التحقيق إلا تقدماً نحو الوعي الإلحادي بالوجود الإنساني من حيث هو وجود مُتناهٍ»[٥٢].

ها هو الآن إنسان عصر النهضة يدرك أن الفعل فعله وواقعه. وما عاد هو يؤمن بالآخرة. فهو ملحد. وما عاد يؤمن بالتعالي. فهو إنسان محايثة يعيش «هنا» و«الآن» ولا يعرف لعالمه هذا نظيراً أو مثيلاً أو بديلاً. إنه إذاً إنسان متعقل. ههنا تقدم: لقد أنكر الإنسان التعالي ولم يعد من ثمة يفر من العالم، وإنما يتحمله. غير أن هذا الإنسان العاقل الذي قبل العالم الطبيعي بلا تعال أو تدين، انفصل عن العالم الاجتماعي، فلا هو اشتغل ولا هو حارب. إنه علم أن بمكنته أن يفعل في هذا العالم ومن أجله، لكنه لم يسعَ إلى تغيير العالم أو تبديله. وهو «لاحظ» العالم بتوسل حسه ودركه وميزه، و«تمتع» به بتوسل ذائقته. لكنه ما ناضل فيه أو خاطر. إن «عديم الدين» هذا ما حيا إلا لنفسه وما فكر إلا لنفسه. فهو ـ في تصور نفسه ـ حياة علمت الطبيعة واستمتعت بها، وليس روحاً علمت التاريخ وغيرته. إنه على التحقيق ظل إنسان وما هو بإنسان؛ أي أنه كائن فرداني ذو موقف غير اجتماعي وغير سياسي. وبالرغم من أنه يحيا داخل المجتمع فإنه يتصرف ويفكر كما لو أنه لم يكن كذلك؛ أي كما لو أنه كان كائناً متفرداً متوحداً معتزلاً. فنظرته للعالم نظرة مجردة فردانية، وأناه موروثة عن أنا رجل الدين. ولذلك فهي أنا انعزالية تحيا في مجتمع إنسي شبيهي؛ أي في مجتمع «فردانيات» أو في

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

مجتمع «أمراء البيان». إنه بإيجاز «حيوان مثقف» لا يعترف بالغير، ويريد من الغير أن يعترف به وبما يبدعه خاصة؛ أي يطلب لنفسه الشهرة.

إن هذا المسيحي الأصل ـ وقد أصبح ملحداً ـ إنما يصير «ملحداً مسيحياً»[٥٣]. فهو يحيا في هذا العالم الدنيوي ومن أجله، لكنه يستمر في الحياة منكفئاً على نفسه ممتنعاً عن كل تفاعل مع غيره غير عابئ أو مبال بأي نشاط اجتماعي أو سياسي. فهو إذاً ليس مواطناً. وبما أنه ليس كذلك ولا يمكنه، من ثمة، أن يكون راضياً في العالم الاجتماعي الحي، فإنه، مثله مثل المسيحي المتدين، يفر من الواقع المشخص التجريبي ويلجأ إلى عالم منظور متخيل. ولئن هو حق أن هذا العالم يخالف عالم المسيحي، وذلك بما أن هذا مفارق متعال وذاك فكري مثالي (عالم الحق والجمال والخير)، فإنه يحق أيضاً أن هذا العالم معارض للعالم الواقعي مستقل عنه. وبه يظهر أن قيم المثقف، بما هو العالم والفنان والفيلسوف، ليست على التحقيق سوى إضفاء للطابع الدنيوي على قيم المسيحي المتدين وعلى عزلته الوجودية. ذلك أن «أدلوجة الحق والجمال والخير هي ديانة من لا دين لهم»[٥٤]. وبإيجاز، إن أدلوجة المثقف هي، من جهة، أدلوجة الإنسان الذي ما عاد يؤمن بالخلود وإنما أضحى يرضى بهذه الدنيا. وهي من جهة أخرى أدلوجة إنسان يريد تحصيل هذا الرضا تحصيلاً مباشراً؛ أي من غير فعل وصراع لتحويل العالم الطبيعي والاجتماعي.

والحق أن المثقف هو العبد الذي أدرك فكرة «الحرية» ولم يعد له سيد (ولا حتى إله)، لكنه ما زال لا يحارب كما يفعل السيد ولا يشارك في «فعل»المجتمع. وإنما هو يكتفي بالكلام؛ أي أنه ينتقد المجتمع؛ بمعنى أنه يصبح «وعياً متكلماً». والنتيجة هي القول بأن كل شيء أضحى باطلاً. ههنا أمام هذا المأزق إمكانان للانفلات: إما استئناف القول المسيحي على جهة التجديد، مثل ما رامته الجماعات الدينية في القرن السابع عشر من يسوعية وتقوية وغيرهما، أو تطوير القول العلماني الدنيوي (الأنوار). الأول منحى ديني، والثاني مسلك إلحادي. الأول تمثل للعالم الواقعي (الاجتماعي) تمثلاً مجرداً لا كما هو وإنما كما ينبغي أن يكون، وإيمان بمملكة السماوات حيث

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

تتحقق هناك الفردية ويعترف للإنسان بخصوصيته.. والثاني تمثل دنيوي للعالم وسعي إلى تدمير دواعي القدامة بالنهوض بشروط الحداثة، وإن بشكل لفظي قولي لا فعلي عملي.

والحق أن الاثنين متضامان، وذلك لأن الإيمان، في حقيقته، هروب إلى خارج العالم الذي ينتقده؛ أي هروب أملته دواعي العقل التي تؤمن بها الأنوار ذاتها. كما إن الإيمان فعل ثوري؛ أي مسيحية شقية ترفض العالم، وكذلك هي الأنوار. ولهذا جاز القول: إن أول ما يبدأ بنقده العقل نقد نفسه؛ أي الإيمان. ثم إنه لينتقد المجتمع تثنية، ومن ثمة يتفوق على أدلوجة مملكة الحيوان. غير أن جديد الأنوار الحق أنها تضفي على الإنسان قيمة مطلقة؛ ومن ثمة تحارب فكرة «الإله المتعالي». ولئن صح أنها نفي نقدي سلبي بلا مضمون خاص، صح القول أيضاً: إن الأنوار لم تبق على حال بدايتها السلبية النقدية حيث «ما كان المتعالي معوضاً بأي شيء كان»[٥٥]، وإنما هي سرعان ما تمتلئ بمضمون متعين؛ عنينا بهذا المضمون فكرة «الألوهية الطبيعية» وفكرة «النزعة الحسية» وفكرة «النزعة النفعية».

ففي ما خص الفكرة الأولى بدا أن نقد الأنوار لـ «الماهية المطلقة»؛ أي للإله، جعل منه «فراغاً» و«هباء» (Vakuum)؛ أي تصعيداً وتسامياً قصياً لفكرة «التعالي» المسيحية. لدرجة أن الإله صار كائناً بعيد المنال متوارياً قصي الغور. وما زالت الأنوار تفعل، تجرد وتقصي وتبعد، حتى صار الإله في عداد «اللاشيء» أو «العدم». وفي هذا بدء إلحاد ومقدمته، أو بالأحرى فيه بدء لاهوت إنسي. وأما المنزع الثاني؛ أي المنزع نحو الفكرة النفعية، فقد كان آية ارتباط بالواقع وعلامة كف عن تحليق الفكر في السماء، على الرغم من أنه ما تم درك الواقع الاجتماعي المتعين على النحو الأكمل المطلوب. وأما المنزع الثالث؛ نعني المنزع النفعي، فكان مؤداه أن ما من شيء إلا وهو مسخر للإنسان. فكل شيء يلزم أن يكون معيناً لخدمة شيء ما. وفي هذا إضفاء للطابع الدنيوي على مفهوم «الخدمة» المسيحية و«التسخير» الديني. والمتحصل منه عودة الفكر إلى الانكباب على الواقع بعد طول تيهان عنه. غير أن الواقع المتحدث عنه هنا ـ بعدما فلسفته الأنوار ـ هو المادة بلا شكل، والهيولى بلا صورة، والهباء بلا بنية. فجاز لذلك أن يفعل به الإنسان ما

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

يشاء؛ نعني تشكيله بتأنيسه. ولعل أحد أوجه هذه الفكرة دفع الأنواري لمبدأ التمايزات الطبقية الموجودة في العالم واعتراضه عليها بما هي فعل الإنسان الذي يلزم أن يخضع دوماً لتغييره بل لإمكان تدميره باسم مبدأي «المساواة» و«الإخاء». فإن نحن أضفنا إلى فكرة «التدمير» هذه فكرة «المنفعة» التي تقول بأن الشيء لا يكون ذا قيمة إلا إن هو جرب وحقق.. كنا أمام الحدث الجلل؛ نعني به فعل الثورة.

والحق أن الثورة هي، من جهة، مخاطرة بالحياة في تجربة موت رهيبة ـ وهذا أمر ضروري لأن «لا وجوداً إنسانياً (واع، ناطق، حر) من غير صراع متضمن للمخاطرة بالحياة؛ أي من غير موت ومن غير نهائية أصلية في الإنسان أساسية»[٥٦]. وهي، من جهة أخرى، «محاولة لتحقيق المثال المسيحي على وجه المعمورة»[٥٧] ـ ذلك أنه ما من فكرة يتصورها الإنسان إلا وبالمكنة إيجاد سبيل إلى تنفيذها حتى ولو كانت خرقاء حمقاء. والمسيحية ما شذت عن هذه القاعدة الإنسية العامة. فلذلك «كان على المثال المسيحي أن يتحقق أولاً على شكل عالم قائم بذاته»[٥٨]. إذ «لكي يتم تجاوز أدلوجة ما وإلغاؤها يلزم على الإنسان أولاً أن يجرب تحقيقها في العالم الواقعي الذي يحيا فيه»[٥٩]، وذلك تبعاً للقاعدة التي تقول: تحقيق الشيء إلغاء له، أو إلغاء الشيء يقتضي تحقيقه.

ها قد ألغى الإنسان، أخيراً، فكرة «التعالي» المسيحية، وأضحى يفكر في العالم بما هو عالم، كما إن العالم أضحى ما يفكر فيه الإنسان. بل إن الإنسان أضحى نفسه ما يتصوره عن ذاته لا ما يقوله عن إلهه. والمترتب عن هذا نهاية الدين بأن حلت رموزه وانكشفت أسراره. وبلغة كوجيف: لقد تأنس الإله وتأله الإنسان أو بالأحرى أصبح الإنسان إلهاً. ذلك أنه «لا يمكن تحقيق المثال الأنثربولوجي المسيحي إلا بـ «إلغاء» اللاهوت المسيحي. فالإنسان المسيحي لا يمكنه، عملياً، أن يحقق ما يصبو إليه؛ أي أن يصير إنساناً على التحقيق، إلا بأن يصير إنساناً بلا إله، أو قل إن شئت: أن يستحيل الإنسان

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

إلهاً؛ أي أن يحقق في ذاته، بما هو إنسان، ما كان يعتقد في البدء أنه محقق في إلهه[٦٠]. والحق أن المسيحية ـ وبخاصة البروتستانتية ـ كانت قد ألمحت إلى أن المسيح، بما هو إله بشري، هو الجماعة؛ أي هو الكنيسة. فكانت إذاً تلزم خطوة واحدة لتحقيق دنيوية الدين هي القول بأن هذه الجماعة المؤمنة ـ هذه المرة بذاتها لا بإلهها الذي هو ذاتها ـ ليست هي الكنيسة (المجتمع الشبيهي)، وإنما هي دولة نابليون (المجتمع الحقيقي).

بهذا أعيدت كل كنوز الأرض التي سلبت منها إليها، وذلك بأن تمكن الإنسان الحداثي من التغلب على استلاب الإنسان الديني الذي دام طوال عهد القدامة. وبتحقيق الدنيوية طويت آخر صفحة من صفحات كتاب الحداثة كما خطته ريشة كوجيف. فلننظر إذاً فيما إذا كان للحداثة بعد...

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

الفصل الرابع

نهايـة الحداثـة
نهايـة التاريـخ ونهايـة الفلسفـة

يتبدى مما عرضناه من سمات الحداثة عند كوجيف أن جماع حركة التاريخ والفكر قادا، من الناحية التاريخية، إلى تحقيق الإنسان «الرضا» بما هو صار «مواطناً» رضياً؛ أي بما هو صار يحيا في دولة كاملة سماها كوجيف أحياناً «الدولة المطلقة»(١) أو «الدولة المثالية»(٢)، كما دعاها أحياناً: «دولة ما بعد الثورة»(٣) أو «الدولة النهائية»(٤). وما زال كوجيف يُسبغ على دولة تمام الحداثة صفات «الكمال» و«المثالية» و«النهائية» حتى استقر به الحال على تسميتها: «الدولة الكونية المنسجمة» ـ وهو التعبير الذي وجد طريقه إلى الشيوع بدءاً من فلسفة كوجيف. كما قاد جماع حركة التاريخ والفكر، من الناحية الفكرية، إلى إنشاء ما دعاه كوجيف تارة «الفلسفة الكاملة» وتارة «الفلسفة المطلقة»، وأحياناً «الفلسفة النهائية» وأحياناً أخرى «الفلسفة التامة». وما زال يفعل حتى سماها «الحكمة». ولو هو طلب من كوجيف أن يعين اسماً تكون منزلته من هذه الدولة منزلة الرأس من سائر الجسد ويكون بمكنته

---

(١) انظر مثلاً: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection: Tel. (Paris: Gallimard, 1947), p. 200.

(٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٣٨، ١٤٢، ١٤٤ و١٥٤ على التوالي.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

أن يقول: «أنا الدولة الكونية المنسجمة»، لما تردد في التشديد على اسم «نابليون». ولو ريم منه أن يحدد عَلماً يكون العِلم مشخصاً ويكون بمستطاعه أن يقول: «أنا الحكمة والحكمة أنا»، لما تردد في القول: إنه هيغل.

لا غرابة في ذلك، فحركة التاريخ الإنسي إنما مآلها ـ عند آخر تحليل ـ إلى نابليون، والعبارة عن هذا المآل ـ ذلك هو هيغل. والحال أن القول الأول قاد إلى الإعلان عن «اكتمال حركة التاريخ»، كما إن القول الثاني استلزم الإخبار عن «كمال الفلسفة»، أو لنقل: إن القول الأول تأدى إلى إعلان «نهاية التاريخ»، وإن القول الثاني ساق إلى الإخبار بـ «نهاية الفلسفة». والحق أن ذاك «الاكتمال» وتلك «النهاية» إنما هما دلا على «اختتام الحداثة». وهما التخمان اللذان يستطيع الباحث أن يستشف من طلعهما إمكان القول بـ «ما بعد الحداثة» ـ نعني به الإخبار عن ذلك العهد الذي سماه كوجيف تارة «عهد ما بعد التاريخ»[٥]، وتارة «عهد دولة ما بعد المسيحية»[٦]، وطوراً آخر «عهد ما بعد الدين»، أو «عهد ما بعد الثورة»[٧]. وقد وصفه أحياناً بوسم «العهد»، وأحياناً بميسم «المجتمع»، وأحياناً أخرى بسمة «الدولة». لكن، أيّاً كانت التسمية فإن الصفة العالقة بهذه الأسماء هي صفات: «ما بعد»، وذلك في قول كوجيف بـ «ما بعد الثورة» و«ما بعد التاريخ» و«ما بعد الدين» و«ما بعد المسيحية».

ولا غرابة في ذلك أيضاً، فكوجيف هو المفكر الذي تجرأ، أكثر من سواه، على غريب الإعلان: «انتهى التاريخ»[٨]، وعلى مُستشكل القول: «إن عالم ما بعد الثورة هو آخر عالم خلقه الإنسان»[٩]، وما تردد في إعلان: «اكتمال التاريخ»[١٠]، و«نهاية الأزمنة»[١١]، و«توقف التاريخ»[١٢]، ومجيء «لحظة الزمن الأخيرة»[١٣]. . . وليس يستغرب لذلك أيضاً لأن كوجيف تجرأ

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٧) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

على القول: «إن هيغل هو الفيلسوف المطلق الذي عاش في عهد نهاية التاريخ»[١٤]، وعلى فضول القول: «إن هيغل هو. . . آخر الفلاسفة»[١٥]، منبئاً بذلك عن نهاية للتاريخ وللفلسفة نهاية مثنوية.

والحق أن مدار المسألة هنا ـ في ما يتعلق بالقول بالنهايتين ـ إنما هو على تحقق «الدولة الكونية المنسجمة» من جهة، و«رضا المواطن» بواقعه من جهة ثانية. هذه الدولة ـ التي سماها كوجيف: «الدولة الكونية المنسجمة»، والتي ذكرها في مواضع كثيرة مختلفة من مؤلفه (علماً أنه نحتها نحتاً وتفرد بها تفرداً. فهي ما وجدت من قبل في كتابات أستاذه هيغل قطعاً) ـ عدت «المفهوم الأساس» الذي دارت عليه فلسفة كوجيف التاريخية، وقد تنزلت من فلسفة الرجل منزلة القطب من الرحى.

وعنده أن الدولة الكونية المنسجمة، بما هي دولة ما بعد الثورة، باينت أشد المباينة دولة ما قبل الثورة، وذلك على الرغم من مظاهر التشابه بينهما[١٦]. وهو بون تبدى، على الأقل، من وجهين اثنين: أولاً؛ هي دولة «كونية» لأنها ضمت البشرية جمعاء (على الأقل تلك التي بلغت مرتبة الإسهام في صنع التاريخ. . .). ثانياً؛ هي دولة «منسجمة» لأنها انعدمت فيها «الفوارق الخصوصية» بين الأمم والطبقات والأسر. وقد أضفى كوجيف على هذه الدولة صفات كثيرة تكاملت في ما بينها التكامل. فقد قال عنها بأن الشأن فيها أنها «خالية من التناقضات والصراعات الطبقية»[١٧]، كما قال عنها بأنها «لا تقبل التوسيع ولا يجري عليها التغيير»[١٨]، ووصفها بأنها «تتمنع عن التمديد وتخلو من التعارض»[١٩]. . . وهي أوصاف انطبقت عنده على «دولة ما بعد الثورة الفرنسية»؛ أي على «إمبراطورية نابليون» (١٨٠٦) بما هي واقع قائم بذاته متحقق مكتمل واع بنفسه قابل لأن يفهم أجلَّ الفهم ممتنع التناقض. . . إنها على التحقيق «دولة تشاركية»[٢٠] تحطمت فيها كل الطبقات

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

المتوارثة... وبالجملة، هذه الدولة لا تغيير فيها ولا تبديل، بل إن الشأن فيها أن تبقى أبد الدهر مكافئة لذاتها، وذلك من غير أن تقوم فيها ثورات أو تتبعها حروب. هي دولة لها السلطة التي لا سلطة فوقها بما في ذلك سلطة الكنيسة، وهي دولة لا تشارك للحكم فيها مع رجال الدين[٢١].

والحال أنه ما كان لهذه الدولة أن تكون بهذه الصفات لولا أنها ضمنت «رضا» المواطنين ـ وهو ما حققته بالفعل واقتدرت عليه أيما اقتدار. والحق أن مفهوم «الرضا» هذا احتاج إلى تدقيق. فهذا المفهوم الذي يشكل «أسمى غاية للوجود الإنساني وعلة قيامه»[٢٢] لا يعني ما يفهمه الإنسان العادي من مجرد «الإشباع المادي»، وإنما هو يعني، أساساً، تحقيق المرء لذاته في هذا العالم، مع الوعي بهذا التحقيق على أكمل وجه. وهو بالتالي ما أفاد ـ بالضرورة ـ «المتعة الإيجابية»، بما كان من شأنه أن تعتريه بعض أويقات التعاسة، وإنما هو عنى تحقيق «مَخِيلَة» الإنسان في أن يكون «معترفاً به» بين أترابه من بني البشر. وهذا ما لم تحققه إلا الدولة الكونية المنسجمة حيث لا يصبح الإنسان غريباً عن غيره مستوحشاً له وعنده؛ أي لا يصبح «موضوعاً» وإنما «ذاتاً»، وذلك بفضل من القضاء على التعارضات الطبقية «الطبيعية» التي شأنها أن تختزل الإنسان إلى «موضوع» لا يحوز الاعتراف حيازة إلا بفضل من شهرة أمته أو قوة طبقته أو غنى أسرته. فشأن الإنسان الذي ينتمي إلى هذه الدولة ـ أو بالأحرى يشارك فيها ـ أن يعي ذاته بأتم الوعي، وأن يفهمها الفهم المكتمل، وأن يحيا فيها في انسجام ووئام مع ذاته؛ أي أنه من شأنه أن يتحقق له «الرضا» أكمل الرضا. فهو بذلك راض كل الرضا عن حاله لأن الجميع يعترف بالجميع هنا.

والحق أن اعتراف الغير بالذات لا قيمة له هنا إلا إن اعترفت الذات بالغير، فكان هناك تبادل للاعتراف أو اعتراف متبادل. وهو ما يسميه كوجيف: «الاعتراف الاجتماعي»[٢٣]. والحال أنه «وحدهم أناس ١٧٨٩ فقهوا هذا الأمر وفهموه على وجهه الأحق الأجدر». وهكذا، لئن كان السيد الوثني الذي حقق الاعتراف بذاته قد انتهى إلى حال من «المأزق الوجودي»، وإلى

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

عدم الرضا عن ذاته؛ فذلك لأن الذات (السيد هنا) ما كانت تعترف بالسوى (العبد) وما كانت ترغب في ذلك. ومن هنا كان وضعه في التاريخ وضعاً مأساوياً ووجوده فيه وجوداً شقياً. أما الثورة فقد حققت الحرية والمساواة والإخاء؛ يعني اعتراف الجميع بالجميع. إذ صار ما من فرد إلا وهو مُعترَف به معترِف بسواه. ذلك أن دولة نابليون اتسمت بطابع خاص؛ إذ هي حققت «الإنسان التوليفي» أو «الإنسان الجامع»؛ أي المواطن الحق الذي ألف بين السيد والعبد، وبين المقاتل الذي يشتغل والمشتغل الذي يقاتل؛ أي أنها حققت الشخص الذي أبان عن «فرديته» بما هو «فريد نوعه» و«وحيد صنفه». ولذلك ما كانت هي «دولة إقصائية» قامت على «طبقات وراثية»؛ أي على اعتراف تمايزي تفاضلي حسب الأمة والطبقة والأسرة؛ وإنما هي كانت «دولة تشاركية»[(٢٤)] تحطمت على صخرتها كل الطبقات المتوارثة وانصهرت كل الأمم؛ فكانت بذلك حقاً دولة «كونية» و«منسجمة».

ولئن كان كوجيف قد عين لهذه الدولة اسماً ـ وهو نابليون ـ على اعتبار أن وحده قائد الدولة الكونية المنسجمة هو حقاً وواقعاً «راض»؛ أي معترف به من طرف الجميع من حيث واقعه وقيمته الشخصية، وأنه وحده حر لأن جميع القادة الذين سبقوه كانوا «محددين» و«مطوقين» بالفوارق الخاصة ـ عائلية كانت أو طبقية أو أممية ـ فإن كل المواطنين هم، بالمبدأ، «راضون»، لأن كل واحد منهم بمكنته أن يصبح قائد الدولة، وذلك ما دام أن فعل الفرد أصبح فعلاً كونياً معترفاً به، كما إنه لم يعد للإراثة (اللا إنسية، «الطبيعية»، «الوثنية») دور بعد أن استنفدت وجودها. إلا أن هذا الأمر كان منوطاً بأمرين اثنين: **أولهما**؛ أن يقبل الفرد المخاطرة بحياته (عنصر السيادة). غير أن هذه المخاطرة أضحت «رمزية» بعد أن تحققت بالفعل في عهد الثورة واستنفدت معناها. إذ أضحت تعني المنافسة السياسية على القيادة والزعامة. فكل من خاطر بترشيح نفسه لرئاسة الدولة كان نظيراً لنابليون في القيمة وله مثيلاً. **وثانيهما**؛ أن يكون الفرد قد خبر الشأن الاجتماعي والعمل السياسي (عنصر العبودية) من ذي قبل. إنما تحصيل الرضا جماع السيد المحارب والعبد الشغيل. آنها بإمكان المرء أن «يحين» رغبته في الاعتراف.

والحال أن كوجيف ما إن يذكر «دولة ما بعد الثورة»؛ أي الدولة الكونية

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

المنسجمة، حتى يردف ذلك بالحديث عن «نهاية التاريخ». فهو يقول مثلاً: «إن الفقرة «ج» من الفصل السادس [من كتاب هيغل الموسوم بوسم **فينومينولوجيا الروح**] تعالج دولة ما بعد الثورة؛ نعني إمبراطورية نابليون (١٨٠٦). ها نحن على مشارف نهاية التاريخ»[٢٥]. ويقول في مكان آخر: «إن الدولة المعنية بالحديث ههنا تشهد بالضرورة على نهاية التاريخ»[٢٦]. وهي نهاية لم يتردد كوجيف في الإعلان عنها، طيلة مسار فكره، حتى عدت «اللازمة» التي رافقت أعماله الفكرية. فلننظر في أمرها حتى نكون منه على بينة.

أولاً: نهاية التاريخ

ههنا في عهد الدولة الكونية المنسجمة ـ حيث لا «فعل» جديد يحدث ولا «حركة» مستحدثة تقع ـ ههنا «نهاية التاريخ». وهذه نتيجة مبنية، عند كوجيف، على مقدمات: **منها**؛ أن وجود الإنسان الحق إنما هو وجود «الفعل» لا وجود «السكون». و**منها**؛ أن ما من فعل إلا وكان فعل «سلب» ونفي لا فعل «إثبات» وإيجاب. و**منها**؛ أن توقف فعل السلب معناه «الرضا» بما هو موجود ومن ثمة «نهاية» التاريخ. كما إن القول بـ «نهاية التاريخ» مقدمة إلى القول بـ «نهاية الإنسان» الذي شأنه أن ينفي ويسلب؛ أي أنه مدخل إلى ادعاء «موت الإنسان». وبموت الإنسان «تموت الإنسانية» جمعاء، كما «تموت الأدلوجة» دالة الإنسان الميت، و«يموت الدين» بما هو العبارة عن أن الإنسان مات. .

والحال أنه إن كان كوجيف قد وصف فلسفة هيغل بأنها «فلسفة موت»، بأن قال: «إن الفلسفة «الجدلية» أو الإنسية التي قال بها هيغل هي، عند آخر تحليل، «فلسفة موت»»[٢٧]، فإن فلسفة كوجيف بدورها لم تسلم من «عدوى الموت» هذه. فما أحق أن ينطبق وصف «فلسفة الموت» هذا على فلسفة كوجيف نفسها! وما زالت تفعل، تميت وتقتل وتعلن النهاية وتلبس ثوب الحداد، فتتناثر الجثث بداخلها حتى عددناها «فلسفة إماتة» أو «فلسفة تمويت». كيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك وهي سعت إلى إماتة مفاهيم

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨، الهامش رقم ١.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٩.

تضرب بجذورها في تاريخ التقليد اليهودي المسيحي؛ شأن مفهوم «التاريخ» ومفهوم «الإنسان» ومفهوم «الإله»، وكيف لا وهي عملت على تمويت مفاهيم تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر، مثل مفهوم «الأدلوجة»؟ يكفي أن نذكر لائحة هذه «الميتات»التي نعاها كوجيف حتى نتحقق من ذلك، وكأن الرجل كان راعية دار للموتى! أوَليس هو الذي أعلن عن «موت الحضارات» و«موت الإنسانية»[(٢٨)] و«موت الإنسان» و«موت الإله» و«موت التاريخ» و«موت الفلسفة» و«موت الفن»..؟

وفي ما تعلق بموت التاريخ ـ مدار المسألة هنا ـ فقد بناه كوجيف ـ كما أسلفنا ـ على جملة مقدمات نوردها على النحو التالي:

ههنا على عهد الدولة الكونية المنسجمة يتوقف التاريخ عن الصيرورة. ذلك أنه لما كان وجود الإنسان ـ كما ثبت عند هيغل ـ منوطاً بفعله إذ «ما التاريخ إلا تاريخ الفعل البشري»[(٢٩)]، وكان هذا الفعل ـ أساساً ـ فعل نفي؛ أي فعل سلب للمعطى الطبيعي بتوسط الشغل وفعل سلب للمعطى الاجتماعي بتوسل الصراع ـ ومن ثمة إزالته للتعارض القائم بين الإنسان والعالم؛ أي إزالته للإنسان نفسه بما أن الإنسان تاريخ وزمن[(٣٠)] ـ فقد اجتمعت بذلك أسباب القول: «إن التاريخ يتقدم طالما قام هناك إمكان لفعل النفي، فإن امتنع هذا توقف ذاك توقفاً نهائياً»[(٣١)]. فمن شأن التاريخ أن يتوقف إذاً عندما لا يعود الإنسان «يفعل»؛ وذلك بالمعنى القوي لكلمة «الفعل» هذه التي تفيد «الكدح» و«الحراب» أو «الشغل» و«الصراع». والحال أن الإنسان لا يعود «يفعل» متى عاد الواقع يرضيه؛ أي يرضي رغبته الخيلائية في أن يعترف به بما هو شخصية فريدة نوعها وحيدة أقرانها متميزة نظرائها. وهذا ما لم تحققه أية دولة قامت في التاريخ فدرست. وحدها الثورة الفرنسية وضميمتها ـ دولة نابليون ـ أنشأت عالماً جديداً من عدم، فكان أن عمد رجالها إلى إعادة العالم إلى عهد الصفر وإنشائه نشأة مستأنفة بما يوافق تصورهم للإنسان من حيث هو قيمة في ذاته، منهين بذلك عقوداً من الاغتراب؛ أي عقوداً من

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

التاريخ. فها هو الإنسان يصير الآن «سيداً في بيته»؛ أي فرداً معترفاً بفرديته حراً مكرماً. إذ يجب ألّا يغرب عن بالنا أبداً ـ ونحن نطرح مسألة «نهاية التاريخ» ـ أن مدار القول تحقيق رغبة الإنسان في الاعتراف به. فما التاريخ ـ على التحقيق ـ سوى «سيرورة الإشباع التدريجي لهذه الرغبة»، شأنه أن يدوم ما دام هناك تعارض بين الإنسان وعالمه ـ ومن ثمة اغتراب واستلاب وشغل وصراع ـ فإن هي عدمت هذه جميعها (الاغتراب والشغل والصراع) حل الرضا محل الغضب وسدّ مسده.

والحق أن لا أحد من المحدثين جرؤ على إعلان ما أعلنه كوجيف لما هو نعى التاريخ نعياً. فقد كان الناعي الذي لا يلطف الجملة ويجمل. فلم يتردد في أن يعلن هكذا ـ فجأة عن غدارة ـ «مات التاريخ»[٣٢]، و«انتهى التاريخ»[٣٣]. وما خانته جرأة القول: «إن سيرورة التطور التاريخي الواقعية، التي خلق الإنسان طيلتها عوالم جديدة وأعاد خلق نفسه من جديد بخلقها، إنما بلغت مرامها ومنتهاها»[٣٤]، ولا جرأة الزعم: «لقد مات التاريخ وإن هيغل لهو حفار قبره»[٣٥]. ناهيك بشهرة هذه العبارات وسهولة سيرورتها على لسانه حتى صارت مفاهيم سيارة؛ مثل عبارات «اكتمال التاريخ» و«موت التاريخ»[٣٦] و«نهاية التاريخ»[٣٧]. فعنده أن دولة ما بعد الثورة حققت اعتراف الفرد بأغياره واعتراف أسويائه به، فصار لذلك مراد التاريخ مستوفى وبغيته متحققة. آنها حدث التآلف بين السيد والعبد ـ محركا التاريخ ـ بعد أن أكمل كل واحد منهما ما كان ينقصه: ذاك اشتغل وهذا صارع. ههنا إذاً «يتوقف التاريخ فلا يعود أبداً أمراً ممكناً استمراره لأن الإنسان الذي خلق التاريخ أضحى راضياً بما بين يديه ولم يعد يرغب في تغيير ذاته أو تجاوزها»[٣٨]. وتوقف التاريخ قدره كوجيف ـ تبعاً لما اعتبره فكاً للغة هيغل القبالية ـ حوالى سنة ١٨٠٦ (معركة يينا)، معتبراً أن «واقعة هذه المعركة حظيت بمنزلة خصيصة في وعي هيغل. أوَليس بفضل سماعه دوي مدافع هذه

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤١ مثلاً.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٤.

المعركة صار بمكنته أن يعلن على الملأ نبوءته بنهاية التاريخ؟»[٣٩].

فقد تحصل مما تقدم أننا إن نحن أمعنا النظر في حركة التاريخ ظهر أنها ما كانت إلا تعبيراً عن الصراع من أجل تحقيق الاعتراف بالذات وتحصيل الاعتراف بالغير؛ أي تحقيق «الاعتراف المتبادل» وحيازته، وأنه بتحصيل هذا الاعتراف المتبادل طويت آخر صفحة من صفحات كتاب التاريخ. ذلك أن «الإنسان ليس شيئاً آخر على التحقيق سوى الرغبة في الاعتراف، كما إن التاريخ ليس سوى سيرورة الرضا التدريجي لهذه الرغبة التي شأنها أن تشبع على التمام والكمال في عهد الدولة الكونية المنسجمة»[٤٠]. ولما كان الصراع المحرك للتاريخ صراعاً لم تُمْلِه ضرورة حيوية، شأن فكرة «الحفاظ على الذات وصونها»، أو تعلات معقولة، مثل مبدأ «المنافسة على الموارد» أو غيره، فإنه سمي لذلك «الصراع من أجل خالص المَخِيلة»؛ أي صراع الزهو الإنسي والغرور البشري طلبا لتحصيل قيمة معنوية واعتراف شرفي لا لمنفعة حيوية أو اقتصادية. أَوَليس الإنسان عند آخر تحليل «ازدهاء بالنفس»؟ فالخُيَلاء هي التي دفعت السيد إلى المخاطرة بحياته بغاية تحقيق اعتراف الغير به (العبد) بما هو سيد مهاب الجانب مصان الكرامة ومحفوظ القيمة. وهي أيضاً التي كانت وراء قيام العالم المسيحي، بما هو ثورة للفردية (الخيلاء) على الكونية الفارغة (الدولة الطاغية)، وإن اختلطت الأمور على المسيحية فاعتبرت الإنسان «تنفجاً» و«خطيئة» و«زهواً» و«غروراً». ولذلك فإنه «طالما هيمنت الديانة المسيحية على العالم لم يصر بمكنة الإنسان إرضاء كبريائه بتحقيق مثال فرديته في العالم ـ ذلك المثال الذي هو على التحقيق منبع المسيحية ومضمونها الأساسي»[٤١]. وهذا ما تنبه إليه نابليون الذي حمل الجميع على الاعتراف ب «قيمته» و«شخصيته» ـ التي ليست هي على التحقيق إلا «مَخِيلة» ـ بما أنه أول من تجرأ على أن يضفي قيمة مطلقة (كونية) على الخصوصية الإنسية[٤٢]. وما دولته ـ الدولة الكاملة المطلقة الشاهدة على نهاية التاريخ ـ سوى تحقيق لهذه المخيلة التي لم تعد تعتبر «غروراً» و«خطيئة» وإنما صارت تعتبر «قيمة» و«فضيلة». ولذلك هي كانت «آخر عالم من خلق الإنسان»[٤٣].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

غير أن تحقيق هذه الأمور؛ ومن ثمة الإعلان عن «نهاية التاريخ»، ما كان ـ على نحو ما هو بين ـ أمراً هيناً. فلقد احتاج أمر إنهاء التاريخ إلى التاريخ. ولما كان التاريخ تاريخ علاقة السيد بالعبد، فإن تحقيق هذه الخيلاء تم بتوسل «جدل» هذه العلاقة. فههنا ـ على نحو ما أسلفنا القول ـ عهود تاريخية ثلاثة: عهد السيادة (العهد الوثني) بما هو عهد مخاطرة السيد بوجوده وصون العبد لحياته، وعهد العبودية بما هو عهد تحقيق العبد لذاته بالشغل (العهد الروماني ـ المسيحي)، وعهد التوليف بينهما (عهد الثورة) بتحقيق الإنسان «الشغال المحارب» في آن؛ أي عهد استكمال السيد لإنسيته بالشغل وإتمام العبد لبشريته بالصراع. وإن «نهاية التاريخ» لتعني هذا التوليف بالذات من حيث هو «نهاية جدل الصراع والشغل بما هو جدل واقعي»[٤٤]؛ أي نهاية جدل السيد والعبد بتحقيق «الإنسان الكامل» مواطن الدولة الكونية المنسجمة التي أقامها نابليون[٤٥].

غير أن قول كوجيف بـ «نهاية التاريخ» من شأنه أن يثير العديد من التساؤلات. **أولها** متعلق بما دلت عليه التجارب التاريخية من تفاوت بين مراتب الدول رقياً وتقدماً. **وثانيها** مرتهن بما إذا كان القول بهذه النهاية يخص جانب المبدأ أم جانب التحقق؛ أي ما إذا كانت النهاية بالقوة أم بالفعل. ففي ما خص المسألة الأولى تنبه كوجيف إلى أمر تفاوت مراتب الأمم فقيد لذلك دعواه بنهاية التاريخ بقيدين اثنين:

أولهما؛ إن نهاية تاريخ الإنسانية المعنية هي نهاية تاريخ «الإنسانية الواعية بذاتها أو الطامحة إلى تحقيق هذا الوعي»[٤٦]. فما كل أمة تعي ذاتها وتعي تحقيق مواطنيها لمرادها. ومن ثمة ما كل أمة تعي نهاية تاريخها. أضف إلى ذلك، أنه لما كان الوعي الحق لا يتحقق إلا فلسفياً، صار القول بنهاية التاريخ من صنف الأقوال الفلسفية المقصورة على أهل الاختصاص وليس من صنف الأقوال العامية الموجهة للجمهور. أَوَليس «هيغل لا يهتم إلا بهؤلاء الناس [=الفلاسفة] ولا يكلم إلا إياهم»؟[٤٧] أَوَليس الإنسان العادي قلّما يتنبه

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨، الهامش ١.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

إلى التغير؛ إذ المبادئ الموجهة للعالم عنده هي المبادئ والحرب هي الحرب والديكتاتورية هي نفسها؟

وثانيهما؛ أن القول بنهاية التاريخ ينطبق على تاريخ الدول المتقدمة وحدها دون سواها؛ أي «الدول التي يعتد بها تاريخياً»[٤٨]. أكثر من هذا، ما كانت هذه النهاية عنده متحققة معاينة، وإنما هي منظورة متوقعة.

وهذا يقودنا إلى المسألة الثانية. ومفادها أنه إن كان هيغل قد قرن تحقق «نهاية التاريخ» بتحقق «الدولة الكاملة»، جاز لنا أن نتساءل مع كوجيف: هل هذه الدولة متحققة فعلاً قائمة حقاً؟ والحال عند كوجيف أن هيغل لما أعلن ما أعلنه سنة ١٨٠٧، من نهاية التاريخ بتحقق الدولة الكاملة، كان يعلم علم اليقين أن هذه الدولة لم تكن متحققة قائمة بعد في كل كمالها المطلوب؛ فلذلك كان قوله استباقاً ونبوءة[٤٩]. والسبب في ذلك، أن الدولة التي كان قد قصدها ـ دولة نابليون ـ لم تكن إلا في طور التكوين، وكأنه كان يشير بذلك إلى وجود «بذرة» هذه الدولة وتوفر الشروط الضرورية والكافية لازدهارها. فهلا بقي بمكنتنا اليوم أن ننكر بكل يقين غياب مثل هذه البذرة وانتفاء مثل هذه الشروط في عالمنا نحن؟ إن هو صح أننا لا زلنا لا نعاينها لحد الآن على جهة «وجودها الأمبريقي» أو «واقعها الموضوعي»؛ أي بما هي «حاضر واقع»[٥٠]، فإنه لا يصح مع ذلك بأنها أمر غير ممكن. إنها على التحقيق «دولة الممكن» و«دولة المبدأ»، وذلك حتى وإن نحن سلمنا أنها لم تتحقق بعد ولا هي قامت قط. إنما هي «مثال» أو «فكرة» تتغذى من مبدأ أو حضور بالقوة وليست هي دولة ممتنعة مستحيلة. ولعل طابع هذه الدولة المرن وهذه النبوءة الفسيحة هو الذي سمح لهيغل بأن يغير رأيه سنوات بعد ذلك ـ بعد انهيار دولة نابليون ـ بأن يقول: إن دولة بروسيا ـ التي كان يمقتها ـ هي الدولة النهائية أو الكاملة؛ أي هي دولة نهاية التاريخ[٥١]. لكن، ألا يدل تعديل الرأي *هذا على أن «نهاية التاريخ» «ترهة» من «الترهات» أو «أمزوحة» من* «الأمزوحات»؟ يجيب كوجيف ـ بعد عقود مضت على عهد كتاب **المدخل إلى قراءة هيغل** ـ «لقد اعتقدت أنا أيضاً أول الأمر أنها أمزوحة. لكن لما تدبرتها ظهر

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

لي أنها فكرة رائدة. غير أنني أخالف هيغل تعيين تاريخها: فهو ـ عندي ـ قد أخطأ في تقدير زمنها لنحو قرن ونصف. بمعنى أن نهاية التاريخ لم تحدث زمن نابليون وإنما هي حدثت زمن ستالين. وكان علي أنا ـ هذه المرة ـ أن أعلنها. مع فارق أنه ما كان لي شرف رؤية ستالين يمر تحت نوافذي»[٥٢].

ومهما يكن من أمر، فإن «نهاية التاريخ»[٥٣] تعني، من بين ما تعنيه، «نهاية الشغل» حيث لا نفي ولا تغيير[٥٤]، و«نهاية الصراع» حيث لا حروب ولا ثروات[٥٥]. وباختصار، تعني «نهاية التاريخ» أنه «لن يكون هناك شيء جديد على وجه المعمورة»[٥٦]. كما تفيد، من بين ما تفيده، «موت الأدلوجة والفن والدين والفلسفة».

١ ـ موت الإنسان

تولدت عن القول بنهاية التاريخ نتيجة مثيرة هي القول بـ «موت الإنسان». ذلك أن «نهاية التاريخ إنما معناها موت الإنسان بما هو إنسان على وجهه الأحق»[٥٧]. غير أن القول بموت الإنسان لا يمكن أن يفهم على وجهه الصحيح إن نحن لم نقدم له بمقدمات تتعلق بتصور كوجيف لمفهوم «الإنسان».

الحق أن قوام هذا التصور مفاهيم ذات نبرة وجودية؛ شأن «الرغبة» و«النفي» و«الموت». وجماع هذه المفاهيم هو المعبر عنه بالقول: «إن الإنسان عدم يُعدِم». فأما القول: «إن الإنسان. . . يُعدِم»، فقد فهمنا منه أنه كائن يمنح العدم للأشياء والموجودات؛ أي أنه كائن من شأنه أن ينفي الوجود الطبيعي

---

(٥٢) Dominique Auffet, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, figures (Paris: Grasset, 1990), p. 243.

(٥٣) تجددت دعوى **نهاية التاريخ** لدى تلامذة كوجيف من معاصرينا شأن آلان بلوم (Allan Bloom) صاحب كتاب *The Closing of American Mind*، وكذا فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) مؤلف كتاب عنوانه حمل هذه الدعوى ذاتها *The End of History and the Last Man*. انظر: Allan Bloom, *The Closing of American Mind* ([n. p.]: Simon & Schuster, 1988), and Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

(٥٤) Fukuyama, Ibid., p. 385.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٧) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 388.

وأن يحوله ويغيره، وذلك بصنع وجود سواه هو الوجود التقني الصنعي الذي يتوسطه الشغل الإنسي، كما إن من شأنه أن ينفي الوجود الاجتماعي وأن يحوله، وذلك بصنع واقع آخر مخالف مباين بتوسل الصراع الإنسي. ولهذا يحدد كوجيف الإنسان بما هو «عدم من شأنه أن يعدم الوجود»[٥٨]. وفي الحالين معاً؛ نعني «نفي الوجود الطبيعي بإقامة الوجود التقني» و«نفي الوجود الاجتماعي المحافظ بإقامة الوجود الثوري»، يتوسل الإنسان إلى «الفعل» وإلى الفعل السالب على وجه التعيين. فالفعل السالب بهذا دالة الإنسان، وامتناع هذا عن الفعل إخلال بخصيصته الإنسية. فالكائن الذي لا يعدم المعطى الطبيعي والاجتماعي إنما هو مجرد وجود معطى طبيعي بما هو كائن متبلد انحطت إنسيته وانتصرت بهيميته، أو لنقل: إنه كائن ميت. ولا يحيا الإنسان الحياة الحقة إلا بفعله السالب النافي الذي «بدلاً من أن يترك المعطى على حاله يعمد إلى تدمير واقعه»[٥٩]. وهو بتدمير هذا الواقع القديم ـ وبالتالي خلق أشياء جديدة ـ يحول الوجود إلى ماض معدم منفي. والحال أن «هذا النفي. . . هو أساس الوجود الإنسي الحق: أي الوجود الفاعل أو الخلاق، أو قل: الوجود التاريخي والفردي والحر»[٦٠].

وأما القول: «إن الإنسان عدم»، فمتعلق بسابقه؛ نعني القول: «إن الإنسان. . . من شأنه أن يعدم». ففعل «الإعدام» (النفي ـ السلب) ليس موجهاً للأشياء وحدها، بل هو يتضمن ـ بقوة الفعل ذاته وبحكم تعالق وجود الإنسان ووجود العالم ـ أنه موجه للذات أيضاً. ذلك أن إعدام الأشياء إعدام للذات أيضاً. فالإنسان بما أنه يحول الأشياء الطبيعية يحول طبيعته المعطاة أيضاً؛ أي أنه ينفي وجوده فينفلت بذلك من تحديد الوجود (الطبيعي) له. والحق أن كائناً لا يصير بمكنته أن ينفلت من الوجود (الطبيعي) ليس بمكنته أيضاً أن ينفلت من مصيره بما هو طبعه، وسيكون بحكم ذلك المصير مشدوداً إلى المحل الذي يحتله من الكون انشداد بروميثيوس إلى صخرته، وسيكون مأخوذاً بطبعه مأخذ العنكبوت إلى غريزة صنع البيوت. فمعنى أن يكون الإنسان إنساناً حقاً هو «ألا يكون مشدوداً إلى أي وجود متعين». وهو، بما له من إمكان نفي الطبيعة أيضاً، له المكنة أن ينفي طبيعته الحيوانية المعطاة.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ١٨١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

وما من سبيل إلى ذلك سوى المخاطرة بحياته التي تعني إرادته موته.

والحال أنه بهذا الوجود النافي للأشياء والنافي للطبيعة يحقق الإنسان «إمكان نفي واقعه المعطى وتعاليه عنه؛ أي إمكان أن يصير كائناً آخر غير الكائن الحي الذي هو كائنه». والمترتب عن هذا أن «الإنسان لا يمكنه أن يكون إنساناً إلا إن هو صار بمكنته أن يموت»[٦١]. وتفيد هذه الخصيصة الإنسية أمرين:

أولهما؛ أن الموت حرية. فلو أنت فرضت، جدلاً، أن الإنسان يحيا إلى الأبد فلا يموت، لجعلت آنها سمة «الخلود» نوعاً من «المصير» الذي «كتبته» الآلهة عليه و«رقمته». لكن لما كان بمكنة الإنسان أن يتعاطى الموت ـ إما بالإقبال على المخاطرة بحياته في معركة خيلاء أو بالإقدام على رفض للحياة في فعل انتحار ـ فقد أظهر بذلك أنه رفض مصير الآلهة واستطاع أن يحقق الإنسية بما هي حرية. والحال أن قبول فكرة «الموت» من غير ضرورة حيوية لذلك إنما هو تعبير عن انفلات من وضع بيولوجي معطى سلفاً؛ أي معناه إثبات الحرية.

ثانيهما؛ أن المصير استعباد. هب أن الإنسان كائن أبدي خالد؛ آنها لن يكون بمكنته أن يحقق إلا إمكان الخلود لا إمكان عدمه؛ أي أنه لم يصر بإمكانه أن يحقق جميع إمكانات الوجود. ومن ثمة كان كائناً مستحيلاً؛ لأن الاستحالة ستكون، آنذاك، شرطه ومحددته؛ أي طبيعته الثابتة وماهيته الخالدة وفكرته المسبقة وخاصيته الملازمة. . وآنها سيكون إنساناً مطوقاً بمصيره؛ أي ممثلاً لنوع مسجوناً إلى خصيصته غير متميز عن غيره؛ علماً أنه بتباين طرق الموت يتميز الإنسان عن غيره. فليس موت السيد بالمخاطرة كموت العبد بالنفي الطبيعي. وبالجملة، شأن الإنسان الحق (الفعال) أن يتعالى على نفسه بالكدح وأن يتجاوز طبيعته بالصراع. وهو عندما برته يد الطبيعة أو خرج من الوجود كان أمام خيارين: ألا يفعل ـ وآنها كان عدماً يقفز إلى العدم فيمحي أثره، أو أن يفعل ـ وآنها صار «عدماً يعدم الوجود أو يعدم في الوجود»[٦٢]. ومعنى الخيار الأول أن الإنسان عندما يخرج إلى الوجود حيواناً فكأنه خرج

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

منه؛ فهو عدم (كائن لا يفعل، أشبه بميت، بحيوان) يقفز نحو العدم (يموت)؛ ومن ثمة فهو يختفي ويندثر ويمّحي. أما حين هو يحيا حياة إنسية؛ أي حياة فعل (صراع وشغل) ـ وهذا هو معنى الخيار الثاني ـ فإنه يضحى عدما يعدم في الوجود، وذلك بمعنيين: ينفلت من الوجود الطبيعي بإقامة وجود إنسي، ويغير الأشياء المعطاة وينفيها.

قد تحصل من القول: «إن الإنسان عدم»، القول: «إن الإنسان موت». وما زال كوجيف يشدّد على فكرة «الإنسان» هذه بما هو «موت» حتى قال: «ليس الإنسان كائناً ميتاً وحسب، بل هو الموت عينه؛ أي هو موته الخاص»[٦٣]، وحتى قال أيضاً: «الموت ـ تلك هي الحياة التي تحيا وقد اتخذت صورة الإنسان»[٦٤]. فالإنسان الحي هو الميت مستحيلاً. غير أن لهذه الأقوال مساقات:

أولها؛ إن القول: إن الإنسان عدم وموت وفراغ، ما كان معناه أنه عدم خالص بلا حضور، أو موت محض بلا أثر، أو فراغ بحت بلا امتلاء؛ وإنما معناه أنه «شيء يوجد» بقدر ما هو «يعدم الوجود»؛ أي يحقق ذاته على حساب الوجود ويعدم ذاته في الوجود. والمستفاد من ذلك أن الإنسان ليس هو ما هو كائنه وإنما هو ما يجب أن يكونه؛ فوجوده صيرورة وزمن وتاريخ. ومآل الصيرورة الفناء، ومآل الزمن النهاية، ومآل التاريخ الموت.

وثانيها؛ إن القول: إن الإنسان موت، قول لا علاقة له بالزعم: إن الحيوان أيضاً يموت. فموت ذلك «موت» بالمعنى الحق و«موت» هذا «فساد» مادة أو «تفسخها» أو «تحللها». وشتان بين «الموتين». الإنسان يموت والحيوان ينفق. ونفوق الحيوان معطى بيولوجي طبيعي ما كان من شأنه أن يعي ذاته وإنما نحن الذين نعيه. إنه أشبه بتحلل مادة وتفسخها وفسادها من حيث هي منوطة بقوانين خارجية (قانونا الكون والفساد). ولذلك كله جاز القول: «لا يموت الكائن الحي الطبيعي على التحقيق وإنما هو إذ يستنفد إمكاناته فإذا به «يتحجر»»[٦٥]. أما موت الإنسان فهو «صنيعة» لا «طبيعة»؛ أي أنه نتيجة فعل واع على الدوام وأحياناً مراد؛ وذلك بما أن الإنسان هو

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٦٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

الكائن الوحيد الذي يعلم موته (الوعي بالموت)، والذي بمكنته ـ إن شاء ـ أن يميت نفسه (الانتحار). فهو ـ لذلك ـ الكائن المائت الوحيد على التحقيق، لأنه وحده بمكنته أن يحيا وقد علم أنه لا محالة إلى الموت مستحيل. ذلك أنه «أن يكون الإنسان إنساناً حقاً. . معناه أن يقدر على الموت وأن يعلم ذلك»[٦٦]؛ إذ «الإنسان هو الكائن الوحيد في العالم الذي يعلم أنه محكوم عليه بالموت. ويمكننا القول عنه: إنه وعي موته. فالوجود الإنسي الحق وجود واع بالموت أو هو موت واع بذاته»[٦٧].

و**ثالثها**؛ إن القول بأن الإنسان موت ليس من شأنه أن يسعد الإنسان ويلذه ويسره ويحبره، غير أنه الفكرة الوحيدة التي بمكنتها أن ترضي مخيلته وتشبعها. ذلك أن «الرضا» ليس شيئاً آخر سوى إرضاء الرغبة الإنسية في تحقيق الاعتراف بالذات؛ أي في تحقيق الفردية والحرية والتميز. والحال أن هذا الرضا ما كان ممكناً إن لم يعلم الإنسان أنه كائن ميت فان متناهٍ؛ أي أنه يحيا في عالم بلا عون غيبي أو مدد رباني وبلا إله معين، وفي عالم بلا رجاء في حياة أخروية، وأنه يمكنه أن ينعم بحريته وتاريخيته وفرديته بما هو «وحيد نوعه» تلقاء قبوله فكرة موته.

والحق أنه لما ثبت أن الإنسان كائن مائت، وثبت أنه بموته لا يحقق كل إمكاناته، قامت الحاجة إلى تعاقب أجيال كل منها يحقق إمكاناً من إمكانات الإنسية؛ ومن ثمة قام التاريخ. ولما كان التاريخ تحقيقاً تدريجياً لإمكانات إنسية، وكانت هذه الإمكانات تفترض موت الإنسان، جاز القول: إن الموت هو ـ عند آخر تحليل ـ محرك التاريخ. ولذلك قال كوجيف: «إن الموت هو القاعدة النهائية التي ينهض عليها التاريخ وهو محركه الأول»[٦٨]. ومعنى أن الإنسان كائن ذائق الموت، إنما هو أن إمكاناته تتجاوز من بعيد تحقيقاته (إذ لو كانتا متساويتين لكان خالداً). فلا يمكن الإنسان إذاً أن يحقق إلا عدداً محدداً من إمكاناته. ومفاد هذا، من جهة **أولى**، أن حد الإنسان أنه «موت مؤجل»[٦٩]. ومعناه، من جهة **ثانية**، أن الإنسان يموت دوماً ميتة مبكرة؛ أي أنه يموت قبل أن يحقق كل إمكانات وجوده بما هي إمكانات

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٨.

فعله وسلبه. بهذا المعنى يموت الإنسان دوماً ميتة عنيفة تمنعه من تحقيق ما كان بمكنته تحقيقه. وجماع ما حققه الإنسان هو التاريخ. فالتعاقب البشري؛ أي تعاقب الأجيال بما هو تعاقب تحقيق الإمكانات، هو منشأ التاريخ. ومعناه، من جهة **ثالثة**، أن الإنسان، بما هو كائن ميتْ لا خالد، لا يعلم أنه محقق لا محالة لإمكانه؛ إذ لو هو علم ذلك لكان كمن يؤدي دوراً في كوميديا إلهية جبرية. ولذلك فإن «إمكان الإخفاق المطلق» هو الذي من شأنه أن «يخلق الجد الذي يميز مشاركة الإنسان في صنع التاريخ»[٧٠].

والحق أنه لما انتهى التاريخ أفاد بأن جملة إمكانات الإنسان قد استنفدت وتحققت، وأن جماع «ميتات» الإنسان عبر التاريخ؛ أي عبر تحقيقه لإمكاناته، قد حان. وآخر ما ظهرت عليه فكرة «الموت» هذه عهد الثورة الفرنسية بما هو العهد الذي خاطر فيه الإنسان بحياته ـ آخر مخاطرة ـ من أجل نفي المعطى الاجتماعي القائم (الطبقات) ومن أجل تحقيق حريته النهائية (الانعتاق من العبودية الشبيهية). أما العهد الذي تلاه؛ نعني به عهد الإمبراطورية الكونية المنسجمة، فقد شهد على أنه لم تعد هناك مصادر للموت؛ أي منابع للمخاطرة بالحياة من أجل الخيلاء؛ أي أنه ما عادت هناك حروب ولا بقي إمكان لثورات. إذ أصبح بمكنة الإنسان أن يحيا من غير مخاطرة بحياته، راضياً بوجوده كل الرضا، معترفاً به كل الاعتراف. غير أن هذا الوجود الهادئ إن هو تؤمل ظهر أنه لم يعد وجوداً حراً ولا هو بقي وجوداً تاريخياً بالمعنى الأحق؛ أي بمعنى ما قبل نهاية التاريخ. ذلك أنه وحده كائن مائت يمكنه أن يكون كائناً حراً وتاريخياً قبل واقع موته ويخاطر بحياته من غير «ضرورة» وبغية تحقيق «فكرة». يضاف إلى ذلك، أن من شأن دولة لا تخوض الحروب أن تتوقف عن أن تظل دولة، بل هي تُضحي «تجمعاً خاصاً» صناعياً وتجارياً يستهدف رفاهية أعضائه؛ أي تلبية رغباتهم «الطبيعية» بما هم «حيوانات بهيمية» لا بما هم «أناس آدمية». وفي هذا منافاة لسبب رقي الإنسان عن الحيوان؛ نعني قبوله بالصراع الدامي من أجل المخيلة.

إنها إذاً «نهاية الإنسان»[٧١]، بما هي شاهدة عن «نهاية التاريخ» و«نهاية الزمان». إذ ما عادت هناك رغبة للإنسان. ولما كانت الرغبة هي بدء التاريخ

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

(٧١) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

والإنسان والزمن، فقد انتهى التاريخ ولن يستأنف، كما مات الإنسان ولن يبعث أو يخلق من جديد[٧٢]. وإنه لأنها «توقف الإنسان عن الوجود»[٧٣]. كيف لا والإنسان لم يعد يمارس فعل «السلب» و«النفي»؛ أي أنه «لم يعد يخلق أي شيء ولا هو عاد يغير نفسه»، وذلك بعدما ألغى ذاته بما هو فعل «سلب» و«نفي» وبعدما حقق دولته الكونية المنسجمة النهائية؟ والحال أن الإنسان الذي ما عاد «ينفي» [المعطى وذاته] لا مستقبل له بما أنه عاد «يقبل» الحاضر المعطى قبولاً إلى الأبد. فهو مواطن الدولة المطلقة الكاملة الراضي بها وعنها. وما دام لا شيء يتغير في هذه الدولة بما هي دولة بلا تاريخ، وما دامت هي شاهدة على دوام كل أمر على حاله؛ فإنها كذلك شاهدة على «نهاية الإنسان التاريخي النهاية النهائية»[٧٤]. ذلك أنه طالما كان الإنسان «يصارع» و«يشتغل» كان هناك تاريخ وزمن؛ لكن عندما يتوقف التاريخ؛ أي عندما يحقق الإنسان كل مطالبه، يلغى الزمن ويموت الإنسان أو ينسحب بما هو إنسان تاريخي.

هذا الإنسان لم تعد له رغبة أو مطلب وإنما هو كامل الرضا عن نفسه، وهو لا يفعل ولا يغير العالم؛ ومن ثمة لا يغير ذاته أو يجدد رغبته وفعله. فهو «ما عاد يخلق شيئاً» و«ما عاد يغير ذاته بذاته»؛ ولذلك هو «لم يعد إنساناً بالمعنى القوي لهذه الكلمة»[٧٥]. إنما هو على التحقيق «إنسان طبيعي» أو قل: هو «حيوان عاقل» يعيد إنتاج نفسه إنتاجاً أبدياً. فبعد موت الإنسان أو الإنسانية، بما أن موت الإنسان لا يعني موت هذا أو ذاك وإنما الإنسان بما هو إنسان يموت، تبقى هناك «أجسام حية ذات مظهر إنساني لكنها عديمة الروح؛ أي عديمة الزمن أو الفعل الخلاق»[٧٦]. وبالجملة، تبقى هناك «حياة بيولوجية صرفة» لا غير[٧٧].

والحق أن اختفاء الإنسان (الفاعل التاريخي) عند نهاية التاريخ لا يفيد معنى «الكارثة الكونية»؛ أي معنى «القيامة» اللاهوتي. فمن شأن العالم

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤١٦.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

الطبيعي أن يستمر في الوجود إلى الأبد، ومن شأن الطبيعة أن يمتحنها التاريخ فتنتصر عليه وتبقى إلى الأبد وجوداً انوجد قبل الإنسان وسيبقى بعده. لا ولا يعني اختفاء الإنسان أيضاً حلول «كارثة بيولوجية» تعصف بوجود الكائن العاقل. كلا، فهو يبقى حيواناً متآلفاً مع الطبيعة متعايشاً في وئام وليس ماموثاً (Mammoth) أو ديناصوراً محكوماً بفكرة «الانقراض» البيولوجي. ولما كان موت الإنسان لا يعني اختفاءه بفعل كارثة كونية، ولا انقراضه بفعل كارثة بيولوجية، فماذا يعني إذاً؟ إنه يعني، على وجه التحديد، بما هو «اختفاء الإنسان الحق أو الفرد الحر التاريخي»، توقف «الفعل» الإنسي عن الفعل. وهذا يعني، عملياً، «اختفاء الحروب والثورات الدامية»، بل و«اختفاء الشغل». أما ما عدا ذلك ـ من فن وحب ولهو ولعب. . ـ فهي أمور لن تزول. وبالجملة، «كل ما من شأنه أن يسعد الإنسان لن يزول»(٧٨).

لكن، ألا يحمل هذا في ذاته بذرة المناقضة لنفسه؟ أَيُّ حب بعد موت الإنسان الفاعل، أم أي لعب ولهو، أم أي فن؟ ألم يسبق لكوجيف أن نعى الفن بأن قال: «حسب هيغل فإنه في عهد الدولة ما بعد الثورية. . . سيكون محالاً كتابة تراجيديا أو تشييد بناء معماري جميل»؟(٧٩) الحال أن كوجيف تنبه إلى هذه المناقضة في الطبعة الثانية من مؤلفه **المدخل** (١٩٦٨) بأن قال: «إن نحن سلّمنا أن الإنسان عاد حيواناً [عند نهاية التاريخ]، فإننا لا محالة نسلم بأن فنونه وغزلياته وألعابه تعود «طبيعية» صرفة»(٨٠). وبعبارة أوضح: كان ينبغي التسليم إذاً ـ تبعاً لهذا التصور الذي ذكره كوجيف سنة ١٩٣٧ ـ بأن الناس، بعد نهاية التاريخ، يشيدون بناءات معمارية ويبدعون أعمالاً فنية كما تشيد الطير أعشاشها والعناكب بيوتها، كما يقيمون حفلاتهم الموسمية مثلما تنق الضفادع أو تنهق الحمير، ويلهون ويمرحون شأن ما تفعل الحيوانات، ويتضاجعون تضاجع البهائم. غير أن هذه الصور المرسومة لإنسان ما بعد نهاية التاريخ لا تعني السعادة في شيء. وأية سعادة مع البهيمية؟ أكان من الممكن لهذه الحيوانات ما بعد التاريخية من فئة «الإنسان العارف» (Homo Sapiens) أن توصف، بما أنها تحيا في «الرفاه» و«الأمان»، بأنها «سعيدة» بما هي «راضية» في سلوكها الفني والشبقي واللاهي؟

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

يجيب كوجيف سنة (١٩٦٨): «الحق أنني عندما كتبت هذا الهامش (١٩٤٦) لم يكن يبدو لي أمر عودة الإنسان إلى الحيوانية، بما هي أفق منظور إلى حد بعيد، أمراً غير ممكن التصور»[٨١]. ويضيف أنه فهم بعد ذلك بقليل ـ أي حوالى سنة ١٩٤٨ ـ أن «نهاية التاريخ» لم تكن مجرد أمر منتظر لائح في الأفق، وإنما هي كانت أمراً حاضراً متحققاً. وشاهده على ذلك، ما كان يجري حوله، وكذا مجمل نظره في ما حدث في العالم بعد معركة يينا. لقد أدرك أن ما قاله هيغل بشأن نهاية التاريخ قول حق. فبسبب هذه المعركة الشهيرة بلغت طليعة البشرية النهاية والهدف؛ أي نهاية تطور الإنسان تطوراً تاريخياً. وذلك على الأقل من الناحية المبدئية الافتراضية. أما ما حدث بعد ذلك ـ أي بعد سنة ١٨٠٦ ـ فلم يكن سوى امتداد مجالي للقوة الثورية الكونية التي تحققت في فرنسا بفضل جهود روبسبيير ونابليون. أما المحتجون بجديد التاريخ، إثر الحربين العالميتين اللتين عرفهما القرن العشرون، فيجيبهم كوجيف بأن هاتين الحربين ما كانتا ـ من الحيثية التاريخية الحقة ـ سوى إلحاق حضارات الأقاليم المتأخرة المجاورة لبؤرة التاريخ (أوروبا الغربية) بركب المواقع التاريخية الأوروبية الأكثر تقدماً. والشيء نفسه يقال عن الثورات الكبيرة والصغيرة التي رافقت هاتين الحربين. قد يحاجّ البعض بالتساؤل: وما وجه الصلة بين إضفاء الطابع السوفياتي على روسيا وتشيّع الصين ودمقرطة ألمانيا الملكية وحصول الطوغو على الاستقلال؟ أما رأي كوجيف فهو أن الحالين الأولين، حال روسيا والصين، ما هما ـ على التحقيق ـ بما هما تحيين للمشروع النابليوني البونبارتي وتمشية، إلا إجبار لأوروبا ما بعد نابليون على تسريع تجاوز بعض عوالق وبقايا ماضيها ما قبل الثوري بما هي آثار معارضة لروح العصر؛ أي بما أن هاتين الحالتين تذكران أوروبا بضرورة حل مشكلتي «الفقر» و«الاغتراب». وعملية التشريع هذه يشهد عليها خير الشهادة حال أمريكا؛ إذ يمكن القول ـ من وجهة نظر نبيهة ـ إن الولايات المتحدة الأمريكية إنما بلغت «الطور النهائي لـ «الشيوعية الماركسية»»، وذلك بما أن كل أفراد هذا «المجتمع العديم الطبقات» صار بمكنتهم الحصول على كل ما يروق لهم من غير بذل جهد شغل أكبر مما يرغبون فيه. فهم بذلك شيوعيون راضون والشيوعيون الروس شيوعيون غير راضين ويسعون إلى تحقيق الرضا؛ أي إلى تحقيق ما بلغته أمريكا: رضا المواطن المستهلك. وهذا ما أكدته لكوجيف زيارته إلى

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي فيما بين سنتي ١٩٤٨ و١٩٥٨. إذ عززت اقتناعه بأنه إذا كان الأمريكيون ـ إنما هم على التحقيق ـ صينيون وروس وقد اغتنوا ورضوا، فذلك لأن الروس والصينيين إنما هم أمريكيون ما زالوا فقراء، وهم في طريقهم إلى الإثراء السريع؛ ومن ثمة إلى نيل الرضا الأمريكي المنشود. أكثر من هذا، قاد هذا الاقتناع كوجيف إلى القول: إن طريق الأمريكان في العيش هو نمط الحياة الخاص بطور ما بعد التاريخ، كما إن الحضور الأمريكي الحالي، بما هو «حاضر أبدي»، ليمثل مستقبل البشرية المنظور. وبه يتبين أن عودة الإنسان إلى طور الحيوانية ليس مجرد حال منظور متوقع، وإنما هو يقين حاضر.

غير أن كوجيف يفاجئنا هنا للمرة الثانية بتعديل رأيه في ضوء أسفاره المتعددة إلى اليابان. فهو يذكر أن سفره إليها سنة ١٩٥٩ أقنعه بضرورة تغيير وجهة نظره في أمر «اختفاء الإنسان» تغييراً «جذرياً». ففي اليابان اكتشف الرجل مجتمعاً فريداً من نوعه سمته الأساسية التنفج (Le Snobisme). ذلك أن الحضارة اليابانية لعهد ما بعد التاريخ خالفت الحضارة الغربية المعروفة بأن انخرطت في مسارات معارضة بالتمام والكمال لمسار طريق العيش الأمريكي.. فنحن إزاء مجتمع متنفج؛ إذ كل ياباني هو، من الناحية المبدئية، قادر على أن يصدر في سلوكه عن محض تنفج، وذلك كأن ينتحر مثلاً انتحاراً مجانياً ـ مهما اختلفت الوسائل أبالسيف قضي الأمر أم بالطائرة أم بالحبل ـ انتحاراً لا صلة له بالمخاطرة بالحياة على الطريقة الغربية التاريخية القائمة على المخيلة. قارن لذلك انتحار الكاتب الياباني الشهير يوكيو ميشيما (١٩٢٥ ـ ١٩٧٠) بانتحار أحد أبطال رواية **الممسوسون** لصاحبها الأديب الروسي فيودور ميخايلوفيتش دوستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١) [كيرلوف]، تجد الأول انتحار تنفج والثاني انتحار مخيلة. ومن ثمة خالف تاريخ اليابانيين تاريخ الغرب. فهم يحيون في ضوء قيم «شكلية» محضة؛ أي مفرغة من كل مضمون «بشري» أو محتوى «إنسي» على التمام والكمال. فاليابانيون ينتحرون مثلاً تظاهراً وبهرجة وفخفخة؛ أي من غير فحوى حق، وذلك بخلاف الغربيين الذين يحيون من أجل قيم «تاريخية»؛ أي من أجل قيم ذات مضمون اجتماعي أو سياسي؛ شأن تحصيل الاعتراف. ولربما قاد التثاقف الحاصل بين اليابان والغرب، لا كما يعتقد البعض إلى تخصيب ثقافة الأوائل بقيم الثواني لا سيما منها قيمة «الصراع»، وإنما إلى العكس؛ نعني حمل قيمة «حب المظاهر» إلى الغربيين؛ بمن فيهم الروس.

هل معنى هذا أن حقبة ما بعد التاريخ ستكون حقبة يابانية بامتياز؛ أي حقبة تنفج (Snobisme)؟ مهما يكن من أمر، فإنه لما لم يكن بمكنة أي حيوان أن يكون متنفجاً، فإن حقبة ما بعد التاريخ ـ المتشبعة بروح اليابان التنفجية ـ ستكون لا محالة حقبة إنسية صرفة، لا حقبة حيوانية كما سبق القول بذلك. لكن، ألا يعني هذا أن لا نهاية للإنسان وقيمته الإنسية ما دامت هناك صنوف من الحيوانات العارفة (الإنسان) يمكن أن تشكل قاعدة طبيعية لما هو إنسي في الإنسان؟ الحق أن إنساناً عدم قوة معارضة الموضوع (الطبيعة) وسلبه لا يستحق أن يوصف بالإنسية. فقد تحصل أن على الإنسان ـ إن هو رام حقاً ألا يفقد إنسيته ـ وإن هو عدم قوة نفي المعطى، أن يستمر في «تجريد» الأشكال عن محتوياتها؛ وذلك لا لكي يعارض الثواني بالأوائل، وإنما لكي يعارض تاريخه الممتلئ بالمضامين بذاته الشكلية الصورية السالبة ـ وهذا ما أظهره اليابانيون بابتداعهم لأخلاق وقيم «صورية» و«شكلية» و«تنفجية» عارضوا بها «مضامين» التاريخ الغربي. . . هؤلاء هم أناس ما بعد الحداثة.

ومهما كان الأمر، فإن موت الإنسان ـ سواء عنينا به ما عناه كوجيف أولاً من تحوله إلى حيوان متفنن محب ولاه عابث، أو عنينا به ما عناه ثانياً من فقده المضامين وإيمانه بقيم فخفخة شكلية ـ إنما يعني، من ضمن الكثير مما يعنيه، موت إمكانات العبارة عن ذاته. إذ لما كان المعبر قد مات، فالعبارة تموت هي أيضاً بموته. ونحن نقصد هنا بالعبارة عن الإنسان مختلف الوسائل التي بها يعي الإنسان ذاته؛ من فن ودين وأدلوجة وفلسفة. . . وإذ كنا قد ألمحنا في ما سبق إلى «موت الفن»، بما هو العبارة الجميلة عن اللاهوت الناسوتي، فإننا نقصد بـ «موت» العبارة هنا: «موت الأدلوجة» و«موت الدين» و«موت الفلسفة».

٢ ـ موت الأدلوجة

بموت الإنسان تموت الإنسانية جمعاء، وبموت الإنسانية تموت آثارها المادية والمعنوية كلها. إذ يجب ألا ننسى أن «الحضارات محكومة بالموت»[٨٢]، وإن أحد أبرز هذه الآثار التي كانت ولم تعد «الإيديولوجيا».

من معلوم الأمور أن الإيديولوجيا بنت العالم الروماني وسليلته. إنها

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

موقف العبد بلا سيد؛ أي العبد الذي لا يفعل؛ عنينا به العبد المنعزل غير المصارع. والإيديولوجيا دالة الإنسان الذي فقد سعادته الاجتماعية. فشأن الإيديولوجيا أن تنشأ عندما يفقد الإنسان عالمه الذي يحيا فيه. كذا حدث زمن الدولة الرومانية. والحق أن كوجيف لا يتحدث أبداً عن «الإيديولوجيا» زمن الدولة الوثنية الأولى (اليونان). وكيف له بذلك وهذه الدولة كانت «دولة الانسجام» ودولة «التوازن الهادئ»[٨٣]؛ حيث المواطنون المخلصون قبلوا «قوانين البلد» من غير تفحص نقدي أو تفكير[٨٤]؛ أي من غير تحليل إيديولوجي؟ وأنى له بذلك والسيد اليوناني كان شخصاً محافظاً بطبعه أبداً غير ثوري؛ فبالأحرى أن يكون فوضوياً أو إيديولوجياً؟[٨٥] أَوَليس كل المواطنين «إرادة واحدة»؛ كل المواطنين متساوين أمام السيد المطلق؛ نعني به الموت؟ أَوَ ليسوا هم يحاربون جميعاً من غير أن يجادلوا؛ أي من غير أدلوجة حراب؟[٨٦] أما الدولة الرومانية فلم تعد، مثلما كانت الدولة اليونانية، «دولة الكلية المشخصة»، وإنما هي صارت «دولة الفرد الواحد» (الإمبراطور). والسيد الروماني أصبح يقال في مقابل الدولة وضدها لا بإزائها وضمنها. وبذلك أضحى «أنا» مجردة لإنسان متوحد منعزل. ههنا مرتع الفكرة الإيديولوجية. وهي تقول، أول ما تقول، إن بمكنة الإنسان أن يبلغ مراده الأقصى؛ أي الرضا المطلق، وذلك بعدم اكتراثه بالفعل الاجتماعي والسياسي، وبعيشه في أية دولة كانت ما كانت وفي أية ظروف قامت، وذلك بعد أن انفرطت عرى العروة الاجتماعية التي كانت وثقى ولم تعد.. الإيديولوجيا إذاً هروب من العالم الواقعي وإنشاء لعالم متخيل. والإيديولوجيا لا طبقة لها. فهي أدلوجة العبيد كما هي أدلوجة السادة، أو لنقل على وجه التدقيق: إنها أدلوجة عبيد اعتنقها سادة، على نحو ما سنوضحه.

إنما تنشأ الإيديولوجيا رهبة ورغبة: رهبة العبد من الموت، وما ينتج عنها من عجزه عن المخاطرة بحياته انتزاعاً للاعتراف من سيده، ورغبة في الاحتفاظ بالحياة مهما كلف الأمر من ذل وهوان. وبإيجاز، الإيديولوجيا

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٩٨ و١٠١ على التوالي.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

سليلة عجز العبد عن المغامرة بوهب حياته مقابل تحقيق الاعتراف به. وهي بالتالي الوجه الآخر ـ التصعيدي ـ لرهاب الموت. ومعنى الوجه التصعيدي هنا أو المتسامي أنها تهرب من الشأن المشخص وتنشد الأمر المجرد والمثالي والنموذجي. ولهذا فإنه بدل أن يحقق العبد حريته بالشغل والصراع تجده يتصور جملة أدلوجات تبريرية تهربية تصعيدية يحاول من خلالها تبرير نفسه وعبوديته، وكذا التوفيق بين «مثال» حريته و«واقع» عبوديته. **وأول** هذه الأدلوجات، أول ظهورها تاريخياً، «الأدلوجة الرواقية» التي لا تكترث بالعالم أو تأبه له وإنما هي تدير له الظهر، وكأن لسان حالها يقول: ما عاد هذا العالم يهمنا. **وثاني** هذه الأدلوجات «الأدلوجة الشكية» التي «تزايد» بأن تنكر العالم نكران نظر وتنفيه نفي فكر. **وثالثها** «الأدلوجة المسيحية» التي تبحث عن الخلاص في عالم آخر وتنشد الملجأ في حياة أبدية.

هذه الرواقية ـ أُمُّ الأدلوجات ـ أول أدلوجات العبد. ها هو يحاول أن يقنع نفسه بأنه حر بالفعل ما دام هو حراً بالنظر؛ أي بالفكر المجرد والعلم المبدئي. يقول لسان حال صاحب هذه الأدلوجات وحامل لوائها: أنا أعلم أني حر، إذاً فأنا حر. أو لنقل: إنما الحرية هي العلم بالحرية، أو الحرية علم ومعرفة. أما الظروف والأحوال والحيثيات فلا قيمة لها في نظره: فسواء كان المرء إمبراطوراً رومانياً أو عبداً بربرياً، مثرياً غنياً أو فقيراً معدماً، مريضاً أو معافى؛ يكفيه أن يملك فكرة «الحرية»؛ أي فكرة الاستقلال بالنظر والتجرد بالعلم، حتى يكون حراً. غير أن الرواقي ما يفتأ يردد هذا الكلام حتى الثرثرة فيمل الناس قوله وينفضّون عن إيديولوجيته المملة المملولة. فهذا الرواقي الذي ابتدع هذه الأدلوجة التبريرية التي تبرر خموله وعزوفه عن الصراع بغية تحقيق مثاله التحرري، يكتفي بمحض الكلام ويستنكف عن الفعل. والحال أن كل كلام يكتفي بصفته تلك ولا يقود إلى العمل ينتهي إلى أن يجعل الإنسان يشعر بالملل. وبإيجاز، إن حريته السلبية الانعزالية المجردة.. حرية فكر لا حرية فعل وأدلوجته أدلوجة تبرير لا أدلوجة تثوير.

ها هو العبد الآن ينتبه إلى أن ما ينقصه هو «الفعل»، لكنه ما زال عاجزاً عنه. فإذا به يلجأ إلى ضرب من «التسامي» فيفعل بفكره لا بسلوكه؛ أي أنه يعمد إلى النفي بذهنه وميزه. ها هو الآن ينفي العالم جملة وتفصيلاً.. فيتحول إلى القول بأدلوجة عبدية جديدة يسميها هيغل بسمة «الشكية» ويفضل كوجيف أن يطلق عليها اسم «الأدلوجة الأنا واحدية» أو

«الأدلوجة العدمية»[٨٧]. وهو بنفيه للعالم هذا يحقق الحرية ذهنياً والاستقلال نظرياً وفكرياً. لكن، ما لا يمكن للإيديولوجي العبد العدمي نفيه هو طبيعته المعطاة؛ أي وضعه العبودي في عالم السيادة بتوسله الصراع بساطاً إلى مرامه. ومن ثمة فإن نفيه لما يقيده يظل نفياً مجرداً ولفظياً ومبدئياً. لكن الناظر الشكي سرعان ما يدرك تناقضاته. فهو، أولاً، يقول بموقف أهم سماته إنه موقف لا يعاش ولا يطاق لفرط تجريديته وضعف تجريبيته. وهو، ثانياً، يعارض واقعه العبودي بمثاله التحرري. فمآله إذاً مآل كل دعوة إيديولوجية متهافتة متناقضة؛ نعني الانتحار، وذلك ما دام أن لا قيمة عنده للوجود والحياة. . إلا أن الشكي لا ينتحر وإنما هو يظل يتشبث بالحياة؛ وذلك هو تناقضه الأكبر!

والمفكر الشكي عندما يدرك تراجيديا تناقضاته ـ ذلك هو «الوعي الشقي». وإيديولوجية الوعي الشقي هي «الأدلوجة المسيحية». ههنا لا يحاول صاحب دعوى المسيحية إنكار طابع وجوده المتناقض وإنما هو يحاول تبريره وجعله معاشاً بالقول: إنه تناقض ضروري وحتمي، لأن كل وجود تناقضي بطبعه ـ ولهذا كانت الأدلوجة المسيحية أدلوجة شقاوة بما هي أدلوجة قبول بالحياة التناقضية. ولذا يتصور المسيحي العالم عالمين: عالم حسي يكون فيه شقياً لأنه يتوق إلى عالم علوي يكون فيه سعيداً. . وهو في هذا العالم عبد لا يفعل شيئاً ليصبح حراً، لكن الرأي رأيه والصواب إلى جانبه. فهو يقول بأن هذا العالم عالم عبودية الكل فيه، بما في ذلك السيد، عبد للإمبراطور، عبد لله، فيجعل بذلك الله رمزاً للإمبراطور. وذلك جديد هذه الأدلوجة؛ نعني قرنها الجانب التبريري بالجانب الترميزي. غير أن تقدمه هنا على صاحبي الدعوة الأبيقورية والشكية أهم. ذلك أن «الحرية» في تصوره ما عادت كلمة جوفاء ومثالاً غير محقق وفكرة مجردة، وإنما هي أصبحت موجودة في العالم. لكنه العالم الأخروي لا هذا العالم. والمترتب عن هذا أن لا حاجة إذاً إلى محاربة السيد، لأن المسيحي حر في عالم حق أفضل من هذا العالم. إن الله هو الذي حرر المسيحي ولا حاجة به إلى الصراع للتحرر في هذا العالم. أَوَليس هو عالماً فانياً زائلاً آيلاً إلى التفسخ لا قيمة له ولا معنى إلا معنى المعبر؟

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٢ و١٨١ على التوالي.

لكن، دعنا نمعن النظر في أمر هذه الأدلوجة حتى نتبين شأنها: الحق، أولاً، أن العبد لا يتحرر من السيد إلا ليُستعبد إلى سيد مطلق آخر شأنه أعظم وأخطر (الإله). ثم إنه، ثانياً، إن كان قد قبل الاستعباد الأول ـ الناتج عن بدء التاريخ ـ مخافة موت مهابته، فقد قبل كذلك الاستعباد الثاني تكملة لمخافة الموت هذه وضميمة؛ أي طلباً لخلود النفس. فالعبودية الأولى إذاً كانت ثمناً لحياته البيولوجية (طلباً للعيش)، والعبودية الثانية كانت ثمناً لحياته الميتافيزيقية (طلباً للخلود). وبالجملة، الأدلوجة المسيحية أدلوجة عبدية ناتجة عن موقف عبودي (مخافة الموت وقد أصبحت تطلباً لخلود النفس) تحول فيه العبد من عبد للسيد خادم له إلى عبد لله يخدم ربه؛ مع الحفاظ على بنية العبودية نفسها. فبنية الآخرة المسيحية متصورة على شاكلة الصلات الجامعة بين الإمبراطور الروماني ورعاياه[٨٨]: ذلك بمثابة الرب وهؤلاء بمثابة عباده.

لكن، لما كانت الأدلوجة المسيحية تحض على الشغل (لله)، وكان «العالم المسيحي عالماً يحظى فيه الشغل بقيمة إيجابية»[٨٩]، ولما كانت تشدّد على الفردية (رفض العبودية إلا لله. . .) وتدعو الدعوة الاجتماعية (تأسيس جماعة الله=الكنسية). . فإن المسيحي شخص يحيا ويعمل ويعبد؛ إلا أنه لا يعي أنه يعمل ويفعل، ولا يفكر إلا في عدميته وموته. وهو لا يعلم أن العالم الذي يحيا فيه هو عالمه، وأنه نتاج فعله، وإنما هو يظن أنه عمل لله وأن الإنسان، بما هو عبد لله، خطيئة وشقوة. . . فمهما بلغ العبد المسيحي من علو شأن وهمة، فإنه لا محالة يحفظ في ذاته خصيصة الأدلوجة المسيحية؛ عنينا بها الشقوة والعزلة. .

ومع مرور الأيام تبدأ عند العبد المسيحي انتفاضة الوعي، فيبدأ يدرك أن الفعل فعله وأن فعله هو الواقع ذاته. ها هو عاد ينكر العالم الغيبي ويفرغه من مضامينه ليعيدها إلى المكان الذي اغتصبت منه؛ نعني العالم الدنيوي. وها هو يتحول من عبد متدين إلى إنسان ملحد متحرر. فهو ما عاد مفصوماً عن الطبيعة يحيا في تعال عنها، وإنما هو صار يحيا في الطبيعة؛ أي في المحايثة. إنه عقل بحاثة نقابة في بدائع موجودات الطبيعة. ثم إنه «ذات يوم جميل»

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

يتنبه إلى أن إلهه (المتخيل) هو نفسه على التحقيق. فهو يرى ذاته في إلهه. ذاك أمر يضع حداً لشقوته بما أنه أصبح إنسان العقل؛ أي الإنسان العاقل.

والحال أن «الإنسان العاقل» إن تؤمل حاله ظهر أنه، أساساً، إنسان بلا دين وبلا تعال؛ أي إنسان ملحد لا يؤمن إلا بالشأن المحايث. فهو لا يحيا إلا لنفسه ومن أجل نفسه، ولا يفكر إلا في ذاته ولذاته. ههنا نزعة فردية هي عبارة عن موقف غير اجتماعي وغير سياسي. إنها أدلوجة اعتزال؛ أي أدلوجة عبد بلا سيد ومتدين بلا إله. وأوضح ما تظهر عليه هذه الأدلوجة تظهر في صورة «أدلوجة الفردانية الليبرالية»؛ أي في صورة أدلوجات المثقفين الذين يسميهم هيغل بـ «الحيوانات المثقفة»، ما دامت هي كائنات تحيا عزلة البهائم لا أنس الإنس. ذلك أن المسيحي الذي أصبح ملحداً يحيا في عالم دنيوي محض ومن أجله لم يقطع مع ذلك مع مسيحيته؛ أي مع اعتزاليته. فهو منطو على ذاته منكفئ، وهو منقبض غير منبسط، وهو رافض للانفتاح على غيره مهمل لبعده التأنيسي الاجتماعي. . ههناك إذاً «مسيحية متدينة»، وههنا «مسيحية دنيوية»[٩٠]؛ وهما أدلوجتان ظاهرهما التعارض وباطنهما التكامل، لأنهما قائمتان معاً لا على فكرة «المواطن» باني الدولة وإنما على فكرة «المالك الخاص» معتزل الجماعة، كما إن أصلهما واحد؛ نعني فكرة العبد الرواقي التي مفادها أن بمكنة الإنسان درك الرضا بصرف النظر عن حال وجوده. وبالجملة، الرواقية والشكية والمسيحية والإلحادية «أدلوجات خصوصية» أو هي «أدلوجات فردانية»[٩١]، قوامها قيام دولة القانون (الدولة الرومانية) وانبناء عالم البورجوازيين الخاص على مفهوم «الملكية» وقيامه على فكرة «الشخص القانوني» الذي يعترف بالفرد في ذاته بصرف النظر عن أحواله.

والحق أن هذه الأدلوجة الإلحادية، التي تتقلب أطواراً من أدلوجة «إنسان الرغبة» ذات الأساس الحتمي الطبيعي القائل بـ «الإنسان الحيوان»[٩٢]، إلى أدلوجة «إنسان الرقة» صاحب اليوتوبيا الأخلاقية المبنية على فكرة «القلب الطيب»، ومن هذه إلى أدلوجة «إنسان الفضيلة» صاحب «الحزب النزيه» الذي

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

يسعى إلى اجتثاث الأنانيات الفردية؛ تنتهي جميعها إلى أدلوجة «أهل الأدب» و«أمراء البيان» الذين يعبرون عن فعلهم بالقلم لا بالسيف؛ أي بتأليف الكتب لا بخوض الحروب. وهي أدلوجة الشعراء والرسامين والمؤلفين الموسيقيين. فبعد أن قهرت الضرورة الطبيعية أدلوجة إنسان المتعة بلا شرعة ـ كما جسده **فاوست** (١٨٠٨ ـ ١٨٣٢) غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) ـ يتحول إلى أدلوجة إنسان قلب طيب بلا فعل ـ كما مثلها قطاع طرق (١٧٨٢) شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) ـ ومنه إلى أدلوجة فضيلة يهزمها مجرى العالم ـ على نحو ما عبر عنها دون كيشوته (١٦٠٥) سيرفانتس (١٥٤٧ ـ ١٦١٦) ـ بعد خيبة آمال هذا الإنسان المتقلب، يتحول إلى التشبث بأهداب القيم من جديد ـ الجمال والحق والخير ـ التي تشبه المثل الدينية مع تعال شبيهي لا حقيقي. ذلك أن المثقف، بما أنه ما كان «مواطناً» في دولة وإنما هو كان «فرداً» في جماعة متوحدة أو حشد متفرد، وبما أنه ما كان له أن يحصل على رضاه في العالم الاجتماعي الواقعي؛ فإنه يلجأ ـ مثله في ذلك مثل المسيحي المتدين ـ إلى الهروب من الواقع المتعين الأمبريقي بغاية الاحتماء بعالم متخيل فرضي. ولئن هو حق أن هذا العالم المتخيل خالف العالم المتعالي بما أنه كان عالماً دنيوياً، إلا أنه شابهه بما أنه عارض العالم الواقعي وانفصل عنه. وإذا حق أن هدف المثقف لم يكن حلول الروح الإنسية بالحضرة الإلهية، فإنه حق أيضاً أن هدف المثقف، شأن هدف المتدين، لم يكن «الفعل» النشيط داخل العالم الواقعي، وإنما هو كان «اعتزال» هذا المجتمع والبعد عنه بحيث لا يستطيع مد يد العون إلى أحد أو تلقّيها من أحد[٩٣].

وبه اتضح أن «فردانية» المثقف الملحد المنفعلة؛ أي فردانية العالِم والفنان والفيلسوف. . . إلخ، وقد بررتها فكرة وجود عالم من القيم المطلقة الخالدة المتسامية، ليست على التحقيق إلا إضفاء للطابع الدنيوي على «أنا واحدية» المسيحي المتدين الوجودية. إن أدلوجة الحق والخير والجمال «ديانة من لا ديانة له»[٩٤]. إنها، من جهة أولى، أدلوجة الإنسان الذي لم يعد يؤمن بالخلود ـ أو بالأحرى لم يعد «يحقق» فكرة موته ـ والذي صار يطمح إلى إرضاء نفسه الإرضاء المطلق بطلب المتعة في هذه الدنيا. لكنه، من جهة أخرى، يريد أن يحصل على الإشباع والإمتاع تحصيلاً مباشراً وكأنها ثمار

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

تقطف وتأكل لتوها؛ أي من غير بذل جهد فعل «نفي» و«سلب» شاق متعب بغاية تغيير المعطى الطبيعي والاجتماعي... فكما إن المسيحي أمكنه أن يتملى بشقاء وعيه واستمرأه، كذلك المثقف أمكنه أن يستمرئ لذة ثقافته.

أكثر من هذا، عوض أن ينكب المثقف على تغيير العالم، أراد تغيير قوانين العالم فانتهى إلى نزعة تشريعية قانونية خالصة. تلك عرفناها أدلوجة «المثالية التشريعية الأخلاقية» التي قال بها كانط وأتباعه. وهي «أدلوجة المثقف النمطية»(٩٥). فالمثقف هنا تحول إلى عقل مشرع. وهو عوض أن «يفعل» يعمد إلى «فحص» مسألتي الخير والشر بمحض العقل، كما يعمد إلى «البحث» في القوانين والأحكام الخلقية والسلوكات بمحض الذهن. ثم إنه يبحث عن الانسجام في الأمر المجرد والشأن المثالي؛ وفي ذلك دليل على أنه صار يحيا في المجال المجرد ولا يعلم ذلك. والحق أن ما لا يعلمه هو أن القوانين إنما هي إذا ما حقق أمرها عمله وصنيعته، وأن المجتمع إن هو إلا نتيجة فعله، وأنه كلما «فعل» الإنسان وعمل وبادر وجدّ تبدلت القوانين وتعدلت. إنما تبديل القوانين شأن «فعل» لا شأن «نظر».

والحق أن هذا هو ما يتنبه إليه الإيديولوجي الأنواري، ولو على سبيل «التنبه» لا على سبيل «التخبر». ولئن هو حق أن المثقف ما قبل الأنواري دفع بأنا واحديته إلى الحد القصيّ، وما زال يفعل حتى أعلن أن العالم صنيعته أو بالأحرى صنيعة فكره ـ مما مهد للعمل الثوري وشرع ـ فإنه لم يدرك ـ مع ذلك ـ بأن عليه أن يشتغل ويحارب ليحقق فكره في العالم. وهذا ما تنبه إليه الأنواري أخيراً ـ وتلك هي الثورة. وبالثورة تتحقق الأدلوجة؛ أي تلغي نفسها.

وبالفعل؛ ما الأدلوجة؟ إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي اعتبار أمرين: **أولهما**؛ صلة الأدلوجة بالمستقبل. و**ثانيهما**؛ صلتها بالحاضر. أما من الجهة الأولى، فنقول: ما الأدلوجة بحقيقة موضوعية قائمة، وما هي بخطأ وضلال، وإنما هي شيء يمكن أن يصبح حقيقة قائمة في المستقبل بفعل الصراع والشغل. فهذان هما الأمران اللذان يزكّيان أدلوجة ما أو يبطلانها. فهي بهما منوطة وعليهما موقوفة. والثورة الفرنسية تحقيق للأدلوجة المسيحية

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وتزكية لها. كيف يكون الأمر بخلاف ذلك وقد دل التاريخ على أن المثال اليوتوبي المسيحي ـ المكنى عنه بـ «مملكة السماء» ـ إنما حققته الثورة الفرنسية على الأرض تحقيقاً؟ هذا مع العلم السابق أن هذا المثال ليس إلا مثال فردانية الفرد وحريته وتاريخيته. وفي المسيحية، بما هي أدلوجة، وعى الفرد ذاته بما هو «أنا» فأصبح العالم عنه وله غريباً. ولذلك هو عَلِمَ أنه إن أراد تحويل العالم إلى عالمه، أو تحويل أدلوجته إلى حقيقة موضوعية قائمة، عليه أن «يفعل» فيه وأن «يغيره» بفضل جهوده في تحويل الواقع الوثني المعطى إلى المثال المسيحي المبنى؛ الشيء الذي لن يتحقق إلا بسيطرته على هذا العالم وفرض سيادته عليه ـ وهذا ما تجرأت على إنجازه الثورة الكبرى. ولذلك حق القول: «إن العالم المسيحي ثورة طويلة الأمد سعى بها المسيحي إلى الإقامة في هذا العالم الذي بدأ بالهروب منه»[٩٦]. أَوَليس لتجاوز أدلوجة ما لزم الإنسان، بداية، تحقيقها؟ أَوَليس لئن كانت الأدلوجة هي العبارة عن الحرية المجردة، فإن الثورة هي تحقيق لهذه الحرية في واقع اجتماعي وسياسي متعين؟ الحال إذاً أن «أناس ثورة ١٧٨٩ الفاعلين حققوا، بفعل فعلهم الخلاق السالب، مثال المسيحي الديني واللا ديني المجرد؛ وذلك بتحويل عالم البورجوازيين إلى عالم المواطنين؛ أي إلى عالم لا يعود فيه سبب لاستمرار وجود الإيديولوجيات «البورجوازية» المؤسسة على هذا المثال»؟[٩٧] أهي «نهاية الإيديولوجيات» إذاً؟ واضح من كلام كوجيف أنه بانتفاء الأسباب (اغتراب المرء عن عصره) تنتفي الآثار (الإيديولوجيات). فبتحقق الدولة الكونية المنسجمة يحصل الإنسان على رضاه بواقعه. أكثر من هذا، يفكر الإنسان في العالم كما هو في ذاته ويصبح العالم نفسه قائماً على النحو الذي يفكر فيه الإنسان، بل إن الإنسان يصبح مطابقاً للصورة التي كوّنها عن نفسه. . . أي أنه «يتأله» فيضحى «إلهاً»[٩٨]. وما كان من شأن الآلهة أن تتخذ لها إيديولوجيات.

ومن جهة صلة الأدلوجة بحاضرها، الواضح أن «تملك الإنسان لأدلوجة معينة إنما معناه تأكيده على أن العالم (الطبيعي والاجتماعي) هو على الحال الذي ظهر به من خلال وجهة نظر جزئية خاصة؛ وهي وجهة

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

نظر لا تمثل على التحقيق تجمعاً لمختلف وجهات النظر الأخرى وتوليفاً لها»[٩٩]. وبهذا خالفت الأدلوجة العلم بعامة والعلم المطلق بخاصة. والحال أن الثورة نبهت الإنسان إلى قصور نظرته القديمة إلى عالمه بأن أضافت إلى نظرته الفكرية المجردة ـ التي اعتورها الاعتزال والتوحد ـ الفعل الثوري السالب. وبذلك هي جمعت أشلاء كل الأدلوجات السالفة؛ أي تحولت إلى «فلسفة حقة» أو «علم هيغلي»[١٠٠]. فموت الأدلوجات إذاً معناه هنا الاستعاضة عنها بالحكمة.

لكن، إذا ما تؤمل تاريخ الأفكار ظهر أن الأدلوجات لم تمت بتحقق دولة نابليون الكونية المنسجمة بل هي، بالضد من ذلك، تناسلت كالفطر. أَوَليس عهد القرن التاسع عشر هو عهد الأدلوجات بامتياز؟ أَوَليس النظر في الأدلوجات نفسها هو سليل هذا القرن (من إيديولوجيي نابليون إلى ماركس)؟

يعترف كوجيف، شأنه في ذلك شأن هيغل، بأمر هذه الأدلوجات. ويسم الأدلوجات التي تساوقت مع قيام الدولة الكونية المنسجمة بوسم «أدلوجات عالم ما بعد قيام الثورة». وهو يقصد بذلك ما تخيله «إيديولوجيو الحرية المطلقة»؛ من أمثال كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وفيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) وياكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) وغيرهم، الذين تأدوا إلى «الفوضوية الفلسفية» وإلى أدلوجة «اليقين الذاتي» (ياكوبي) و«الروح الجميلة» (شلنغ [١٧٧٥ ـ ١٨٥٤] ونوفاليس [١٧٧٢ ـ ١٨٠١]). فأما أدلوجة كانط، بما هي «أدلوجة الثورة»، فإنها تظل مع ذلك «أدلوجة عبد» وإن عاش صاحبها في عالم ما بعد الثورة؛ ذلك أنه ظل سجين فكرة «الإنسان المتعلق بالطبيعة» المناط بها المشدود إليها أو فكرة «تعلق فعل الإنسان بالطبيعة» ـ وهي بقايا «كوسمولوجيا وثنية» (شد الإنسان إلى الطبيعة) وبقايا «كوسمولوجيا مسيحية» بفعل فكرة «الأمل في الغد الديني المنظور» (وجود الله، خلود النفس). وبالجملة، هذه الأدلوجة متناقضة؛ إذ هي «تنطلق من المصادرة على فكرة استقلال الإنسان (مما يكافئ فكرة «الحرية المطلقة»)، فإذا بها تنتهي إلى إقرار عبودية الإنسان»[١٠١]. ولذلك تنم هذه الأدلوجة لوحدها ـ وكم كان

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٩ على التوالي.

تأثيرها على سائر الإيديولوجيين! ـ على أنها لم تحمل جديداً يذكر؛ وبالتالي لا جديد في عالم الإيديولوجيا ولا أدلوجة جديدة تلوح في الأفق، وإنما هو مجرد تكرار للأدلوجتين الوثنية والمسيحية.

وقس على ذلك «الأدلوجة الرومانسية»؛ فهي أدلوجة «المثقف ما بعد الثوري»[(١٠٢)] الذي يوافق على فكرة قيام الثورة من الناحية المبدئية، لكنه يحجم عن المساهمة فيها لتعلقه برهاب الموت. ثم إنه ليدرك تمام الإدراك أهميةَ الحرية التي حققتها الثورة نتيجة بذل الجهد والمخاطرة بالنفس، لكنه يقبل جني النتائج الطيبة مع رفض الوسائل المعتمدة (الشغل والصراع). وهو يرغب في أن يعترف به من غير أن يتخذ الوسائط لذلك والوسائل. وعندما يكتشف أن الأغيار لا يقاسمونه اقتناعاته الذاتية (الحق، الجمال، الخير) يكتفي بالبحث عن التعلّات قائلاً: على أية حال، فإن المطلوب المأمول أن يقر الآخرون بأن هذه اقتناعاتي «أنا» التي تخصني لوحدي وأعتز بها. . وفي هذا مطلق الرياء. فالأدلوجة الرومانسية أدلوجة مرائية منافقة. وكأن المجتمع لعبة اقتناعات ونسبية قيم: لكل اقتناعاته، لكل قيمه. والحال أن من شأن «اللعب» أن يبقى دوماً «لعباً»، فلا أحد يحمله على محمل الجد. وفي اللعب «تعلة» شأنها أن تخفي العجز عن بلوغ الحق والعلم والدولة. . . وفيها زعم باستقلال الذات عن المجتمع الاستقلال المطلق وما هو بذلك. والحال أن هذه الأدلوجة إن تدبرت ظهر أنها العبارة الملتوية عن الليبرالية السياسية والاقتصادية. غير أنه في الوقت الذي يلغط فيه الرومانسيون حول «المصلحة العامة» ترى رجال الأعمال من الليبراليين «يتصرفون» وفق ما تمليه عليهم مصالحهم الخاصة وأنانياتهم المفردة. وفي هذا عودة إلى مجتمع ما قبل الثورة؛ أي أوبة إلى مجتمع النزعة الخصوصية المتطرفة والتخلص التدريجي من قيم المسيحية[(١٠٣)].

والحق أن هذه الأدلوجة هي أدلوجة «أمراء البيان» الذين لا يملكون من الرأسمال إلا محض الكلام المنمق وتشقيق اللفظ ولقلقة اللسان. فوجودهم لذلك «وجود أدبي»؛ أي وجود الهروب إلى الذات بما هي «روح جميلة» مليحة لا قبيحة تنأى بنفسها عن «دمامة» الفعل الاجتماعي و«وسخ» الصراع.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

وإنها لئن هو حقق أمرها لتبدت أنها «آخر هروب للإنسان من العالم»[١٠٤]، أو قل إن شئت: إنها «آخر أدلوجة شبيهية». فلا غرابة أن يتأله بواسطتها المثقف الأديب التأله. وكما ثبت في الأزل أن الإله خلق العالم، فإن المثقف يعمد ـ تشبهاً بالإله ـ إلى خلق عالم متخيل (رواية) يضحى فيه بمثابة الإله الذي يجيز من يجيز ويثيب من يثيب ويعاقب من يريد.. بل إنه يكتب رواية رواية وكتاباً كتاباً، مثلما الله أوحى بالإنجيل والتوراة، يحكي فيهما بدائع خلقه.. غير أن «عالم» الرومانسي ليس إلا رواية؛ أي أنه عالم روائي ليس إلا. أكثر من هذا، يعمد الرومانسي ههنا إلى أن ينافس الزعيم السياسي: فكما أن نابليون أقام عالماً على عدم، فكذلك نوفاليس أقام عالماً (روائياً) من لا شيء. غير أنه لا يأخذ عالمه وألوهيته مأخذ الجد، فلا يعود إثر ذلك نبياً وإنما هو يصير متنبياً. وشتان ما بينهما. فما هو على التحقيق إلا «الوعي الشقي الذي فقد إلهه»[١٠٥] والذي ينتهي إلى ذوبانه في العدم إما أحمق أو منتحراً...

غير أن حقيقة هذه الأدلوجات ما بعد الثورية، إن هي استطلعت، ظهر أنها أدلوجات رافضة لنابليون ونزعته المخيلية. وهكذا، لئن كان المسيحي قد لمح في نابليون تحقيقاً لخطيئة «الخيلاء» (الدجال)، بما أنه كان أول من تجرأ على إعطاء قيمة للخصوصية الإنسية مطلقة وكونية، فإن كانط وفيشته لمحا فيه «الشر المستطير» بعينه؛ أي الكائن اللا أخلاقي بامتياز، مثلما نظر إليه المثقف الليبرالي المتسامح بما أنه «خائن الثورة» ونظر إليه الشاعر «الإلهي» بوصفه وجهاً من أوجه «النفاق الاجتماعي».. غير أنهم إن كانوا قد أدانوا أجمعين نابليون، فإن الواقع ـ المتولد عن فعل نابليون ـ قد أدانهم جميعاً. فشأن الواقع، من جهة أولى، أن تجري فيه الأمور عن مبدأي «الخير» و«الشر» بمعزل. ثم إن معيار الحكم فيه ما كان الخُلُقَ النظري، وإنما هو النجاح العملي كان. يضاف إلى ذلك، أن لا أحد منهم قاوم نابليون بفرض واقع مخالف لواقعه. فتحصل بذلك أن حكم هؤلاء القوم عليه كان محض مخيلة وثرثرة. وإن فعلهم لعلى التحقيق عجز تام عن الفعل، وإن قولهم لعلى التدقيق قول عدم. ولئن كانت الأمم التي واجهت نابليون قد انتصرت عليه بعد جهد جهيد، فإنه انتصر عليها بنقل قيم الثورة إليها

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

وإسكانها لها في عقر دارها. فكان بذلك المنتصر وهو المنهزم، مثله بالقياس إليهم كمثل روما بالقياس إلى البرابرة: انتصروا عليها بالعساكر وانهزموا أمامها بالثقافة، وذلك بأن صارت قيمها قيمهم.

وبالجملة، ههنا ثلاث مراحل حكمت تطور الإنسان من الناحية الإيديولوجية. فالإيديولوجيا بما هي ظاهرة عابرة انتفى وجودها في البداية والنهاية وحضرت في المرحلة الوسطى. ذلك أنه في البداية (الدولة الوثنية اليونانية) كان الإنسان منسجماً مع عالمه مناغماً له. فلم تكن الحاجة إليه للبحث عن أدلوجة تبرر حضوره. ولذلك في البدء لم تقم الأدلوجة. ثم إن الإنسان سرعان ما فقد، في المرحلة الثانية (الدولة الوثنية الرومانية)، عالمه المنسجم المتناغم، فظهرت بذلك الإيديولوجيا تأسياً على عالمه المفقود وبناء لمثال عالمه المنشود. ولقد استمر تناسل الأدلوجات إلى عهد الثورة الفرنسية. آنها استعاد الإنسان اتساقه مع عالمه ـ لكن هذه المرة على نحو واع ـ فأصبح بذلك كائناً «محافظاً»؛ أي كائناً واعياً بالوجود راضياً عنه. وبذلك ما عاد هو بحاجة إلى الإيديولوجيا. وما يظهر من أدلوجات هنا وهناك إن هو إلا مجرد حنين إلى الماضي. . أَلَا إن الأدلوجات ماتت!

٣ ـ موت الدين المسيحي

سمى كوجيف عهد ما بعد الثورة «العهد ما بعد المسيحي» أو «العهد ما بعد الديني»[١٠٦]. وكان قد عودنا على أن يجعل الضميمة «ما بعد» تفيد موت مضمومتها؛ أي تعني «موت المسيحية» أو «موت الدين»[١٠٧]. والحق أن

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٠٧) كان مفكرو الإسلام على دراية كبيرة بهذه الفكرة الغريبة سليلة الديانة النصرانية. يكفي أن نقتطف، في هذا المقام، رأياً ورد لإمام الحرمين **الجويني** في إطار الرد على النصارى، جاء فيه على وجه الخصوص: «ثم نقول للنصارى: قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل، فما قولكم فيه وهو على الصليب؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله، إذ المسيح إله مطلق عندهم. ومن ضرورة إطلاق ذلك: القول بموت الإله. وهذا هو الانسلال من الدين بالكلية». انظر: أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، **الشامل في أصول الدين**، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ص ٣٥٦. هذا مع سابق العلم، أن إيرادنا لمثل هذه الآراء في «موت الإله المسيحي» داخل ضمن إطار «آداب نقل آراء الغير» كما أوردها هو، وذلك على أساس الضابط الذي وضعه العلامة **عبد القاهر الجرجاني** لما عرض لمسألة رواية الأشعار، في كتاب **دلائل الإعجاز**، وألمح إلى الآراء الداعية إلى الزهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال =

كوجيف ما يلبث أن يفاجئنا بقوله: إن الدين، بما هو «ظاهرة عابرة»، آيل إلى الانمحاء والزوال. وكان يعبد الطريق للحديث عن «تحطم الدين» و«إلغاء الدين» بالحديث عن «اكتمال الدين» وبدء «تأله الإنسان» وحلول «الإلحاد ما بعد الثوري»(١٠٨) محل التدين.

ولم يكتف كوجيف بذلك، بل هو نظر في أوجه استغرابنا لدعاويه فقال: إنه لأمر سهل التبين؛ إذ يكفي معاصرينا أن يضربوا بأيديهم إلى مؤلف في اللاهوت المسيحي، فإذا بهم يجدون أن «الإله» الذي يتحدث عنه، بما هو الوجود التام اللا نهائي، هم «أنفسهم»! بحيث يصير بمكنة الواحد منهم أن يزعم: إن الإله المتحدث عنه هنا هو «أنا». وقد استغرب كوجيف من استغرابنا لهذا الشأن ومن استثقالنا لهذا الأمر السهل بسبب تجريدنا لأنفسنا من أنفسنا اثنين. مما نتج عنه صعوبة الإفضاء بالحق. وقد عزز هذا الأمر أن المسألة اقتضت مرور آلاف السنين على الفكر الفلسفي حتى أتى هيغل ليخبرنا بالنبأ الصحيح. والسبب عنده أنه لم يكن من السهل على البشرية أن تبلغ التصور المسيحي (الناسوتي) للإله، فبالأحرى دركها المطابقة بين الإله والإنسان. فهذا مما لا يمكن تحصيله إلا لدى مواطن الدولة الكونية المنسجمة؛ أي عند نهاية التاريخ واتضاح مساره تمام الاتضاح. فوحده مواطن نهاية التاريخ يمكن أن يصرح بهذا الأمر من غير أن يعد قوله حمقة لا حكمة.

والحق أن كوجيف نبهنا، بدءاً، إلى أن مفهومه للدين يختلف عن المفهوم اللاهوتي الشائع اختلاف الصورة الأصلية عن وضعها المقلوب. ذلك أنه «ما الإله هو الذي خلق الإنسان قبل الزمن، وإنما الإنسان هو الذي خلق آلهته عبر التاريخ»(١٠٩)؛ فكان أن «ازدوج» الإنسان و«تثنى» وألغى نفسه من أجل إلهه فاستلب واغترب، ثم إنه عاد فتحرر من إلهه بأن أزاحه من مكانه واعتلى عرشه. . وبعبارة أخرى، ما كانت الإنسية، كما في اعتقاد اللاهوتي،

= بعلمه وتتبعه، فعقب بقوله: «هذا، وراوي الشعر حاك، وليس على الحاكي عيب، ولا عليه تبعة، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً، أو يسوء مسلماً، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار». انظر: عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ص ١٢. فليعتبر.

(١٠٨) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 151, 213 and 212 respectively.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

هي صنيعة اللاهوت، وإنما الأمر بالضد «اللاهوت صنيع الإنسية»[١١٠]، وذلك ما دام شأن اللاهوت، على التحقيق، أنه «يحسب أنه يتكلم عن شيء آخر غير الإنسان وثقافته فيفتقر بذلك الوعي بذاته». وحتى إنْ هو وعى بها كان ذلك «على نحو مشوش قلق». وبه اتضح أن الوعي الحق الذي من شأنه أن يقطع دابر الوعي المزيف (الدين) هو الإلحاد. ولما كان «الوعي الكامل بالذات» هو وعي غير ديني ملحد شأنه أن «يعلم الإنسان من خلاله أن يتحدث عن ذاته لا عن إلهه»[١١١]، فإن قدوم عهد الدولة ما بعد الثورية هو الذي من شأنه أن يضع حداً لقرون الاغتراب والإسقاط والتشوش هذه. إذ يصبح فيها من المحال «ابتداع ملة» كما كان من المحال «ابتداع فن» وكما ليس بالمستطاع «ابتداع» «فلسفة وعي»[١١٢]. ولئن حق أنه بالرغم من أن الدين وهم وأدلوجة[١١٣] فإنه ضروري للشعب حتى يدرك نفسه ويرتفع عن حيوانيته؛ أي يتشكل بوسمه وحدة قائمة، فإنه طالما كان الإنسان يعي ذاته وعياً لاشعورياً ـ أي وعياً لاهوتياً لا وعياً ناسوتياً ـ وطالما هو ظل يتحدث عن ذاته ويحسب أنه يتكلم عن إلهه، فإن ذاته ستظل ممتنعة الفهم عن نفسه مستعصية الدرك. فهو، من جهة، لا يتصور ذاته إلا بقدر تصوره لإلهه، فيكون من شأنه أن يسكنها في عالم بعيد عن متناوله. وهو، من جهة أخرى، يتصور وجوده في هذا العالم وجوداً مادياً فاسداً ناقصاً. والحق أن إنساناً هذه حقيقته، إن لم نقل: هذه «شبهته»، لمن شأنه أن يحيا في «شقوة» بين هذا العالم وذاك. وفي الحالين معاً، فإن هذا يشهد على اغترابه واستلابه.

والحال أن مراحل فهم الإنسان لذاته ـ على نحو ما تقرر ـ مراحل طويلة. ولذلك لزم الحفر في جنيالوجيتها بما هي جنيالوجيا الدين نفسه.

لنبادر، أول الأمر، إلى اختزال هذه الجنيالوجيا في ثلاثة أطوار: إن الدين الأول، بما هو دين الطبيعة، هو دين إثبات الإله ونفي الإنسان؛ أي أنه دين إسقاط الإنسان لذاتيته على عالم آخر (عالم إله النور) بحيث يتعالى الواحد الكوني على المتعدد الخصوصي؛ أو لنقل: إنه دين «إله بلا إنسان».

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

ولقد قام تلقاء هذا «الإيمان الأول» «إلحاد أول»؛ نعني به إلحاد الكوميديا اليونانية ـ اللا شعوري ـ الذي أثبت «الأنا» وحدها ونفى سواها؛ فكان بذلك دين «إنسان بلا إله». وأما المسيحية فقد شكلت درجة متقدمة من الوعي الديني. إذ هي توليف بين الإيمان الأول والإلحاد الأول؛ أي أنها جمع بين «الألوهية البدائية» و«الإلحاد الكوميدي». فهي لذلك ترى أن الإله الكوني قد تجسد في إله فردي (يسوع). إنها «ديانة إله أصبح إنساناً»؛ أي أنها ديانة إله «تَأَنَّسَ»، وإن هو ما عاد بعد «إنساناً» كاملاً تاماً. والحق أن المسيحية احتفظت في ثناياها بالقول الكوميدي المدوي: «مات الإله». فالألوهية، بمعناها المخصوص الأحق، ماتت بانقضاء العهد الوثني، والمسيحية هي على التحقيق «ما آل إليه الإلحاد». لكن لما ثبت أن «الفرد الإله» الذي تحدثت عنه المسيحية قد تُصُوِّرَ على أنه رسول مبعوث متعال، فقد ثبت معه أنه بقيت في المسيحية عوالق وثنية وبقايا. لذلك احتيج إلى «إلحاد ثان» يقوم تلقاء «الإيمان الثاني»؛ نعني «إلحاد ما بعد التاريخ» الذي صار به الإنسان إلهاً أو قل تَأَلَّهَ. وفي التَأَلُّهِ نهاية الدين وموت التدين(١١٤).

والحق أن الفارق بين هذه الأطوار إنما هو الطرق الذي تصورت بها الشعوب «الإله» أو لنقل على التحقيق، «أنفسها»: من الدين البدائي ما قبل التاريخي ـ وهو المسمى «دين الطبيعة» ـ إلى دين اليونان والرومان المعروف بـ «دين الفن»؛ ومنه إلى «الدين المطلق»؛ يعني المسيحية من حيث هي «آخر ديانة»(١١٥). والحال أن الانتقال من الحديث عن «الإله» إلى الحديث عن «الإنسان» ـ ذلك هو تاريخ الدين نفسه؛ أي عملية «إلغائه لنفسه وتحوله إلى إنسية إلحادية»؛ أي درك الإنسان بأنه هو الذي خلق إلهه ـ وهو الخلق الذي يسميه كوجيف باسم «تأنيس الإله» ويعبر عنه بقوله: «إن الإنسان يصبح إلهاً عند نهاية التطور التاريخي»؛ أي عندما «تتحطم الحقيقة الإلهية لتفسح المجال أمام تأكيد الحقيقة الإنسية» بما هي أصل الحقائق(١١٦).

لكن، لما كانت المسيحية تحقق كنه الدين بامتياز ـ بما هي قول بالتعالي (استقلال الإنسان عن الطبيعة) لا بالمحايثة (تبعية الإنسان للطبيعة)

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ على التوالي.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥، ٤٧ و٣٣٤ على التوالي.

على نحو ما نجده في الوثنية، التي هي، على التحقيق، «كوسمولوجيا» أكثر منها «ديانة» ـ دعنا نَرَ كيف قامت وإلى ماذا آلت.

الحق أن الدين ينشأ في إطار من جدل السيد والعبد. والسيد، إن حقق أمره، لا حاجة به إلى الدين ولا عوز. فشأن من يحيا بلا خوف أن يحيا بلا دين، وأن يعيش عن كل إله بمعزل. ذلك أن «من شأن شعب منسجم أن يكون شعباً بلا دين»، وذلك لأن شعباً هذا شأنه ليس له من هروب خارج العالم؛ وذلكَ بما أن عالمه عالم «توازن هادئ» وعالم «غياب تعالٍ»[١١٧]. إنما الدين تولد عن حسرة وحنين إلى هذا الانسجام المفقود. . . لكن من شأن العبد أن يرتقي بواسطة الشغل، من ناحية تطوره الذهني، إلى مستوى الفهم. ومن المعلوم أن الفهم خالق المفاهيم المجردة، بل هو آلة قياس الغائب (العالم العلوي المتصور) على الشاهد (العالم الدنيوي المنظور). فالعبد بتحويله للعالم، في ضوء فكرته، يميل إلى الاعتقاد بأن العالم صنيعة فكرة خالدة ومحرك غيبي. . وهو يتلمس خلف الظاهرة جوهرها المخفي. . هذا من جهة المعرفة، أما وجدانياً فإن العبد يرغب في من يعترف به بوصفه ذاتاً وفردية. . وحينما يفشل في أن يجد هذا المعترف الدنيوي يناجي نفسه: «حسبي أن يعترف الله بي». . فأصل الدين إذاً ثنائية «المثال والواقع» وتباعد ما بينهما؛ نعني التباعد ما بين فكرة الإنسان عن ذاته وحياته المعيشية في عالم واقعي متعين. وما دام التباين قائماً فسيكون ثمة دوماً ميل إلى إسقاط المثال خارج العالم؛ أي سيكون هناك دوماً مسيس حاجة إلى دين وألوهية ولاهوت. وتلك الحاجة تملأها المسيحية. لكن بمجرد ما تتحقق المسيحية، بما هي مثال للفردية، حتى تتوقف عن أن تظل مثالاً يسقط نفسه على عالم خارجي مفارق.

ذاك ما حدث في عهد الثورة الفرنسية وجسده نابليون على وجه الخصوص ـ هذا الذي حقق الفردية مخيلة ذاتية يعترف بها الجميع اعترافاً. آنها عوض أن يهرب الإنسان من العالم أضحى يقبله ويجد فيه نفسه. وكان من نتائج ذلك أن انتهت مهمة الدين. فالمثال الذي تصوره تحقق، والفكرة التي تخيلها استنفدت. ولذلك قال كوجيف: «لما تحققت المسيحية في عالم ما بعد الثورة النابليوني توقفت عن أن تظل ديناً»[١١٨]. وذلك أنه لكي يقوم

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ و١٠١ على التوالي.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

هناك دين يلزم أن يكون هناك تعارض بين الإنسان وعالمه؛ ومن ثمة أن يكون الإنسان ثائراً متمرداً على عالمه ـ وهذا ما وجدناه عند المسيحية. لكن، عندما يتحقق المثال في الواقع، عن طريق فعل السلب الثوري، يموت الدين. ولذلك يقول كوجيف: «ما من ثورة حقة؛ أي ناجحة تمام النجاح موفقة، إلا وتقود بالضرورة إلى سيادة النزعة الإلحادية»[١١٩]. والضد بالضد، فطالما ظل الإنسان يؤمن بمثال متعال غير متحقق دنيوياً ـ وهذا هو جوهر الدين ـ فلن تقوم الثورة؛ فمتى توقف قامت. وبالجملة، إن صح القول: إن الثورة تحقيق للمثال الديني (الفردية، الحرية، المساواة، الإخاء)، صح القول معه: إنها إزالة للدين بما هو دين. والحال أن ثورة ١٧٨٩ حققت المثال المسيحي بتحويله من «مثال» مأمول إلى «حقيقة» مجسدة، لكن ما أن تحقق حتى لم يعد مثالاً مسيحياً ودينياً ولاهوتياً. وهذا هو المعبر عنه بوسم «تأنيس المثال». وهو العبارة عن نهاية الدين وسيادة الإلحاد بما هو مآل الإيمان. إن «الثورة الفرنسية ستقتل [إذاً] الإله المسيحي»، وما كان ينسبه الإنسان إلى إلهه سينسبه الآن إلى نفسه، فيستعيض بذلك عن «اللاهوت الديني» بعوض «الإنسية الإلحادية» التي تدل على «التحطم التدريجي لتعالي الإله»، وبالتالي على «تنزل السماء إلى الأرض»[١٢٠].

غير أن ههنا تُخَمينْ لمسألة «نهاية الدين» هذه:

أولهما: ما كل إعلان عن «إلحاد» بإفادة «لموت الدين». فكم من أشكال الإلحاد كانت ديناً مقنعاً، وكم تضمنت الديانات من أقوال إلحادية. يكفي أن نذكر أن إلحاد الكوميديا اليونانية كان بكاء على عالم مفقود وتوقاً إلى عالم منشود، أو هي كان وعياً شقياً. هذا مع سابق العلم أن بنية الدين المسيحي نفسها بنية وعي شقي. وبالمقابل فإن المسيحية دفعت بفكرة «موت الإله» الإلحادية إلى حد التحقق بتوسيط فكرة «حلول الإله في الإنسان» و«موت الإله ـ الإنسان». هذا إن لم نذكر أن مثقف عصر النهضة الإلحادي إنما كان على التحقيق مثقفاً مسيحياً دنيوياً، فمثله التي آمن بها، من حق وخير وجمال، إن هي إلا صورة دنيوية لعالم المسيحية المتعالي المفارق. إنما الإلحاد الحق الذي يفيد «موت الدين» هو ذاك الذي يبلغ مرتبة تفسير أصل

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

الدين ومنشئه؛ أي مرتبة التفسير الإنسي للاستلاب الإلهي؛ وهي المرتبة المتمثلة في درك أن الإنسان يخلق آلهته بإسقاط ما بذاته على غيره. . وهذا ما لم يتم دركه إلا في عهود الحداثة المتأخرة؛ نعني على عهد هيغل.

و**ثانيهما**؛ أن موت الدين لا يعني انقراض المتدينين؛ إذ قد يظل هناك من يؤمن بالدين وإن كان موقفه قد تُجووِز وصار إلى غيره؛ نعني إلى الإلحاد. فتحول الإنسان إلى الإلحاد ما كان بالأمر الضروري الحدوث لأن الدين «موقف يمكن أن يعاش إلى الأبد»، وذلك حتى وإن كانت «الحياة الدينية حياة في الشقوة بلا «رضا» نهائي وتام»(١٢١). إنما رضا الإنسان متعلق بإلحاده وبه منوط. وإن لعليه أن يختار. وعلى أية حال فإن العصر برمته اختار الإلحاد مقبرة للدين. ولعل هذا هو ما يفسر تشبث بعض مفكري ما بعد التاريخ بالدين. والحق أن إنسان ما بعد الثورة وإن كان ـ على التدقيق ـ ملحداً، فإنه لا يعي إلحاده ويستمر، مثلما فعل كانط وفيشته وغيرهما، في الحديث عن «الإله». فإن حقق أمره ظهر أنه لا يهتم ـ على التحقيق ـ إلا بذاته، وأن «لاهوته» فعل متناقض بل ومستحيل. والحال أننا نجد في الفلسفات الألمانية لعهد ما بعد الثورة أن الإنسان أزاح الإله من مكانه واعتلى عرشه. غير أنه ما زال سجين مفاهيمه اللاهوتية. وهذا ما يسميه كوجيف «الديانة الشبيهية»(١٢٢). فديانات ما بعد الحداثة إنما هي إذن ديانات شبيهية لا حقيقية، مثلها في ذلك كمثل أدلوجات ما بعد الحداثة. إنها ديانات تؤله الإنسان على التحقيق. هذا ما نجده عند كانط وفيشته وشلنغ وشيلرماخر وكذا سائر الرومانسيين. فالإنسان عندهم هو القيمة المطلقة الحرة المستقلة. وهي إنما تستمر في الحديث عن «الإله» فلأنها لم تتمكن من المماهاة بين الإنسان الذي تتحدث عنه والإنسان الواقعي الواعي الذي يحيا في هذا العالم؛ بمعنى آخر إنها تتحدث عن «الروح» وعن «النفس» وعن «الذات العالمة» ولا تتحدث عن «الإنسان الحي» أو «الإنسان الواقعي» أو «الإنسان الملموس». وبإيجاز، الرومانسيات تتحدث عن «الإنسان المثالي» وتهمل «الإنسان الواقعي» وتتحدث عن الفكر وتهمل الفعل؛ ومن ثمة تفرق الروح عن البدن والنفس عن الجسد والعالم الخالص عن العالم الحسي، فتتصور لذلك بصورة الدين وما هي بدين وإنما اشتبه أمرها على الناس. والحال أنها تنسب قيمة مطلقة للإنسان ولا تجرؤ على نسب

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

ذلك إلى الإنسان الحي الفاعل في العالم الواقعي، كما لا تجرؤ على قبول هذا العالم بما هو مجال تحقق المثال؛ ومن ثمة تنسب ما تقوله عن الإنسان الواقعي إلى الإنسان الإلهي. فهي إذاً العبارة عن الأدلوجة العبدية القائمة على رفض العالم الواقعي ورهبة الموت والرغبة في الفرار من هذا العالم. وإنها لبقايا الثنائية المسيحية. والحقيقة التي يجب أن تعلم أن الدين مات بتحقق المثال الذي رسمه الإنسان وأسقطه على عالم غيبي وبحصول الإنسان على رضاه في هذا العالم. وهو الرضا الذي يشبه رضا اليونان ـ أولئك الذين عناهم هيغل الشاب عندما قال «وحدها الشعوب التي لا ديانة لها شعوب سعيدة». فههنا، كما هناك، يحيا الإنسان في «عالم هادئ» لا تشغب عليه في هدوئه فكرة «الآخرة». لكن هذه المرة بنضج أكبر؛ أي بعد توسط عهد المسيحية بما كانه من عهد القلق والشقوة والاغتراب وبما آل إليه من ارتفاع مراهب الإنسان الحداثي وتحقق مراغبه[١٢٣].

ثانياً: نهاية الفلسفة

ها نحن وقفنا عند أحد تخوم التاريخ؛ نعني تخم نهايته (نهاية التاريخ) ونهاية عمدته (موت الإنسان) وفضلته (موت الأدلوجة وموت الدين). ههنا قامت دولة كونية منسجمة (١٨٠٦) بانت فخلدت، وثورات عبيد وأشباههم نشبت لقرون وفترت، وحروب اشتد استعارها لفترات وخمدت، ومسيحية تحققت فألغت ذاتها وانطفأت، وأدلوجة هيمنت لحقبة من الزمن واندثرت. . . والفلسفة في كل هذا شأنها أن تكون تابعة لعالمها عاكسة. ففي عالم الكمال والانسجام والسكينة هذا يتحول «العلم الفلسفي» الذي يصف على جهة التمام والكمال عالم نابليون هذا، من «علم جزئي متغير» إلى «علم نهائي مطلق ثابت»، ومن العبارة عن «مواقف جزئية» و«آراء أحادية» إلى «علم كلي» تام «مطلق» كامل ونهائي. وإنه للعلم الحق بما هو «تمام البحث الفلسفي وكماله»[١٢٤] ـ وذلك عرفناه القول بـ «نهاية الفلسفة»، بما يقتضيه القول بـ «النهاية» من معنيين: «الغاية والختام» من جهة، «والحصيلة النهائية» من جهة أخرى[١٢٥]. وهذه إحدى أشهر

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٢٥) Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie paienne*, bibliothèque des idées, 3 tomes (Pari: Gallimard, 1968-1973), tome 1: *Les Présocratiques* (1968), pp. 11-12 et 40.

دعاوى كوجيف تداولاً بين البحاث وأكثرها إثارة للجدل بين النظار.

لنبادر إلى القول، **أولاً**، إن مدار مسألة «نهاية الفلسفة باختتام التاريخ» إنما هو على الرغبة في تحويل مفهوم «الفلسفة» من الدلالة القديمة المفيدة «البحث عن الحكمة» إلى دلالة «الحكمة بعينها» المستحدثة[١٢٦]، أو هو البحث عن النقلة من «الفلسفة المجردة» إلى «الفلسفة الحقة» أو «الفلسفة المطلقة» أو «الفلسفة الكلية»، ومن «العلم النسبي» إلى «العلم المطلق» أو «العلم الحق» أو «كمال العلم وتمامه». وما يتضمنه ذلك من استحالة حاملها ـ المواطن المطلق ـ من «فيلسوف مجرد «إلى «فيلسوف مطلق يحيا في عهد نهاية التاريخ»[١٢٧] أو «حكيم». وقد علمتم أن «الفلسفة المطلقة» أو «الحكمة» هي فلسفة هيغل، وأن «الفيلسوف المطلق» أو «الحكيم» هو صاحبها على وجه التعيين. وأمنية تحويل الفلسفة إلى «علم» أو «حكمة» صادفناها من ذي قبل عند المثاليين الألمان ـ من كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) إلى هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ـ ولطالما هي راودت أحلامهم، لكنها كانت الأمنية التي تنسج وتفسخ كما كانت بينلوب تنسج الصوف وتنقضه مداراة للخطاب الواقفين على الباب وترجية لعودة الزوج الغائب. والحق أن هذا التحويل، الذي أنبأنا به كوجيف، مبني على أصول ومقدمات: منها؛ أن الإنسان، إن نحن نظرنا إليه من جهة بينونته عن الحيوان، إنما يتميز بالمقدرة على «القول». ومنها؛ أن «أكمل الأقوال» ما تعلق بالذات لا بالموضوع؛ علماً أن أنضج هذه الأقوال القول الفلسفي. ومنها؛ أن القول، بما هو العبارة عن الذات، «متناه»، وذلك تبعاً لحال الذات، وأمر الذات أنها شاهدة على التناهي. ومنها؛ أن تناهي القول مؤذن بأمر «تناهي الفلسفة». . .

لنفصل القول إذاً في هذه الفصول، فمن غير ذلك يمتنع علينا تمثل دعوى «نهاية الفلسفة»:

إنما الإنسان يبين عن الحيوان من حيث إن هذا محض «إحساس بالذات»، شأنه أن يكون بهيمياً صموتاً إن عرض له أن «عبر» عن ذاته لم يتعد مستوى «الصراخ غير المتلفظ» الذي يعلن به عن وجوده الطبيعي؛ مثل

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥ و٢٧١ على التوالي.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

«شقشقة الطيور» و«نقيق الضفادع» وغيرهما. أما ذاك، فإن شأنه أنه «وعي بالذات». أكثر من هذا، هو عبارة عن الوعي بالألفاظ؛ إذ «ما يصارع الإنسان وما يشتغل إلا بغية العبارة عما يفعله؛ أي بغية وعيه بذاته من حيث هو الكائن الذي فعل ما فعله بفعل صراعه وشغله»[١٢٨]. والحال أن هذه «الألفاظ» التي شأن الإنسان وحده دون الحيوان أن «يلفظ» بها، مهما كانت بدئية أولية ومهما كانت حسية فجة، لا تعدم أبداً سمة «العاقلية»؛ أي سيما «المعنى». فقد تحصل أن للإنسان ما يقوله، وأن ليس للحيوان مثل ذلك. و«اجتماع كلمات» في «مبنى»، و«توالف ألفاظ» في «معنى»، هو ما يسميه كوجيف «الخطاب» أو «القول» الذي حده ـ على جهة التدقيق ـ «جملة ألفاظ تآلفت فأفادت»، أو هو «لغة اتسقت فدلت»[١٢٩]. وبه تحصل أنه «لا يباين الإنسان الطبيعة [الحيوان] إلا بقدر ما هو عقل (لوغوس) أو قول متسق حامل لمعنى معبر عن الوجود»[١٣٠]. وبالجملة، ما يقوله الإنسان هو حقيقة ما يعيه، و«أيّ من حقيقة إلا ويمكن بل يلزم أن يعبر عنها في ألفاظ. فالحق هو الواقع معبراً عنه بالمعرفة. وما من معرفة عاقلة إلا وهي «مفهوم»؛ أي معرفة معبر عنها بقول معقول (لوغوس)»[١٣١].

لكن الأقوال أنواع وصنوف. وكم نسج الناس من الأقوال! إلا أن ما يهمنا منها ههنا هو ذاك الضرب الموسوم بـ «الأقوال الفلسفية». إذ ثابت أن ما كل قول بقول فلسفي. والحق أن كوجيف يميز هنا بين قول الإنسان العادي وقول الإنسان الفيلسوف على أساس مسألة الوعي بالذات نفسها. ذلك أن الإنسان العادي ـ غير الفيلسوف ـ إن تدبر حاله ظهر أن شأنه على التحقيق «ألا يعلم من هو بذاته ولا ما هو فاعله ولا لماذا هو فاعل ما هو فاعله»[١٣٢]. أما الفيلسوف فهو بخلافه يعلم هذه الأمور جميعاً. وليس من الضرورة أن يتحقق أمر الوعي بالفعل والقول هذا ـ وهو بادئة كل تفلسف ـ إذ «ليس الإنسان يكون فيلسوفاً بالطبع»[١٣٣]، وقد يستمر المرء في الوجود

---

(١٢٨) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 398.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ و٢٧١ على التوالي.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

من غير أن يعي ذاته. ومهما يكن من الأمر، فإن «الفيلسوف هو بالفعل وحده الذي يريد أن يعلم مبلغ الأمور، وأن يعي من هو.. أما أغيار الفيلسوف فشأنهم أنهم، وإن هم وعوا ذواتهم، فإنهم يقبعون منغلقين على ما كسبوا ووعوا سادين المنافذ على كل أمر جديد يحصل لهم أو حولهم». فعندهم «مهما تغيرت الأمور وتبدلت فإنها تبقى على الحال نفسها»؛ بمعنى أنهم يظلون أبد حياتهم «أوفياء لمبادئهم». وهكذا فالحرب عندهم هي الحرب دوماً مهما تعددت أسبابها وفلسفاتها، والديكتاتوريات هي هي مهما اختلفت الحيثيات والمواقع.

والمترتب عن هذا، أنه ما كان من شأن الناس العاديين أن يعوا بالتغيرات الحاصلة في أوضاعهم؛ أي أن يدركوا، بأتم الدرك، مبنى ومغزى العالم الذي يحيون فيه. ومن ثمة، فإنهم لا يعون ذواتهم إلا بتوسط الفلاسفة. فالفلاسفة هم الذين يحملون الآخرين على تحصيل الوعي بذواتهم وعالمهم حتى إن هم لم يرغبوا في ذلك ومانعوا وعاندوا. والمستفاد من هذا، أن واقع الحال يشهد على أن الإنسان سعى إلى الوعي بذاته ـ حتى وإن لم يكن ذلك على جهة الضرورة وإنما على جهة الإمكان ـ وما الفلسفة ـ أي القول المطلق الاتساق ـ إلا شاهد على ذلك. فما الرغبة في القول المتسق الدال على الحال إلا رغبة في التفلسف، هي هو وهو هي. فإذاً «إن الوعي بالذات إن هو قورن بالفلسفة ظهر أنهما يفيدان الشيء نفسه، فلا يتمايز الشيء عن الشيء»[134].

والحق أن ما قاد الفيلسوف إلى الوعي بالذات، عند آخر التحليل، هو عدم الرضا عن حاله بالقياس إلى صورته عن نفسه ـ هذا هو أصل إنشاء القول المتسق؛ أي أصل التفلسف. كيف يحدث ذلك؟ من معلوم الأمور أن الإنسان كائن الشأن فيه أن «يشتغل» وأن «يقاتل». وهو إذ يفعل فإنه بقدر نمو انخراطه في الحياة بما هي كدح وعراك يجد نفسه يحيا في «مواقف». فالإنسان إنما يحيا دوماً في مواقف يسميها كوجيف «مواقف وجودية»؛ بمعنى أنها مواقف فاعلة ومعيشة ووجدانية ودينية تعاش داخل نظام الوجود. ثم إنها مواقف عملية لا هي بالتأملية الخالصة ولا بالنظرية الصرفة[135]. غير أنها مواقف

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ و٣٩٨ على التوالي.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ و٨٢ على التوالي.

قابلة لأن «تترجم» إلى «أقوال فلسفية» بسبب من ميل الإنسان إلى الوعي بذاته؛ أي إلى التفلسف.

والحال أن هذه المواقف قد تدفع صاحبها، من جهة أولى، إلى التشبث بإحداها فيبقى يحيا على موقفه إلى الأبد؛ إذ لا ضرورة للانتقال من موقف إلى آخر سوى بالاختيار الحر. ومعنى هذا، أن الانتقال من موقف إلى آخر، شأن الانتقال من الموقف الإيماني إلى الموقف الإلحادي، ما كان بالأمر الاضطراري وإنما الشأن فيه أن يكون اختيارياً، وذلك لأن «الانتقال» فعل نفي؛ أي أنه فعل حر. ومن ثمة كان هذا الفعل لا يقبل «توليده» من سابقه على جهة الاضطرار والاشتقاق ـ مما يعني أن الإنسان قد يبقى، مثلاً، امرءاً متديناً إلى الأبد وإن هو عاش مبتئساً ممزقاً. أَوَليس «قد يطال عيش المرء على الدين ما طال الدهر»؟[١٣٦].

غير أن واقع تاريخ الإنسان يشهد على «التقدم» و«الانتقال». فالتاريخ يظهر أن الإنسان كان رواقياً فشكياً فمسيحياً فمتشككاً ملحداً. . ثم إن هذه المواقف، من جهة أخرى، قابلة لأن تترجم فلسفياً؛ أي أنها تقبل أن تنقل إلى أقوال متسقة دالة. وهذا شأن الفلسفة والفلاسفة. فمثلاً؛ موقف الإنسان المنعزل عن المجتمع والدولة ـ أي موقف المثقف البورجوازي «الفرداني الوجودي» ـ إنما هو واجد ترجمته القولية في فلسفتي كانط وفيشته[١٣٧]. وليس امتناع الاضطرار في النقلة من موقف إلى غيره وحصول الاختيار يعني أن النقلة تلقائية عشوائية، بله مزاجية، بل إن ههنا جدلاً تنتظم فيه صيرورة المواقف وفق قاعدة ذهبية تقول: «إن الانتقال الجدلي ليكمن دوماً في وعي الإنسان بالموقف المراد تجاوزه. فما إن يتم فهم موقف ما حتى يتم تجاوزه»[١٣٨]. وهكذا مثلاً فإنه عندما يدرك الإنسان طابع الرواقية الممل حتى يكون قد تجاوزها، وعندما يكتشف أن الشكية موقف لا يطاق ينأى عنها. وقس على ذلك اكتشافه أن الديانة دالة الشقوة[١٣٩].

وقد خالف الفيلسوف الإنسان العادي من هذه الجهة ذاتها. فشأن الإنسان

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

العادي أن يرضى بموقفه ويستمرئ حاله؛ أما الفيلسوف فهو دوماً عديم الرضا بما يجده ثائر عليه أبداً متمرد. إنما الفيلسوف، أساساً، كائن غير راض. وهذا يعني أنه بالضرورة إنسان شقي، مثله في ذلك كمثل رجل الدين. وهو أبداً غاضب على حاله لأن له رغبات مثل سائر الناس، لكنه غير راض عن كيفية إرضاء هذه الرغبات ما دام لا يفهمها؛ أي ما دام هو لا يقدر على أن يدرجها في القول المتسق الذي يعلن به وجوده؛ أي ما دام هو لا يقدر على أن يبررها[١٤٠]. والحال أن «شأن الكلام أن ينشأ عن عدم الرضا. فالإنسان يتكلم عن الطبيعة التي تميته وتعذبه، ويتكلم عن الدولة التي تقهره وتمحقه، وينشئ الاقتصاد السياسي لأن الواقع الاجتماعي الذي يحياه غير مطابق لمثاله ولا لرضاه»[١٤١]. فقد تحصل أن من شأن الفيلسوف أن يتفلسف لأنه غير راض عن حاله؛ ومن ثمة فهو ينشد التغيير؛ نعني تغيير حاله وتغيير ذاته.

والمترتب عن هذا أن تاريخ الفلسفة، بما هو تاريخ عدم الرضا وطلب التغيير، وتاريخ العالم، بما هو تاريخ التغيير، متعالقان. فخطاطتهما واحدة. وهي تتخذ الرسم التالي: إن شأن الإنسان أن يفعل في العالم ويغيره، وبما أنه يحيا في هذا العالم المتغير، فإنه هو بذاته يتغير بتغييره للعالم. وبما أنه يتغير، فإنه يعي بالضرورة تغيره. وبما أنه يعي ذاته، فهو يلحظ أنه لا يزال غير متوافق مع العالم المعطى وإن هو غَيَّره، وأن فكرته التي كونها عن ذاته باستقلال عن وجوده في العالم (مفهومه عن ذاته) تختلف عن واقعه في العالم (الموضوع). ولذلك فهو «يفعل» من جديد ليغير العالم المعطى كي يجعله مطابقاً لذاته. وتستمر هذه اللعبة استمرار الضرورة طالما لم يلاحظ الإنسان توافقاً تاماً بين ذاته والعالم، وذلك إلى أن يتحقق التوافق النهائي بتمام التاريخ وكماله؛ أي بتوقف الفعل وتحول الفلسفة إلى حكمة؛ مما يعني عملياً «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة». آنها «يعود مستحيلاً (وقد ألغي الفعل) أن يتغير المرء وأن يتجاوز الوعي الذي حمله عن ذاته»[١٤٢].

وبالجملة، ههنا إذاً تطور مزدوج: تطور الإنسان العادي وتطور الإنسان الفيلسوف، أو لنقل: تطور الموقف الوجودي وتطور ترجمته الفلسفية، مما

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

تنتج عنه جنيالوجيتان: جنيالوجيا الإنسان الفعال النشيط، وجنيالوجيا الفيلسوف الحكيم. غير أن بين التطورين تعالقاً: فهما تعبير عن تطور واحد. وينتج عن هذا أمران:

أولهما؛ أن المواقف الوجودية يتولد الواحد منها عن الآخر كما تتولد الزهرة عن البرعم، وأن الموقف اللاحق يقتضي إدماج المواقف السابقة، وأن الموقف الأخير يستلزم استدماج كل المواقف المتقدمة.

وثانيهما؛ تتولد المواقف الفلسفية عن بعضها البعض. فمع كل ترجمة فلسفية لموقف وجودي يزداد الوعي بالذات اتساعاً. والقول الفلسفي الأخير استدماج لكل الأقوال السابقة وتحقيق لامتلاء الوعي بالذات واكتماله.

والحال أن القاعدة **الأولى** تقود إلى القول بـ «نهاية التاريخ»، لأن موقف «المواطن المطلق» ـ الشغيل المحرب ـ استدماج لموقفي العبد الشغيل والسيد المحارب. إنه المواطن الشغال المحارب في دولة نابليون الكونية المنسجمة. وعليه يتوقف التاريخ عندما يتوقف كل امتداد. كما إن القاعدة **الثانية** تقود إلى القول بـ «نهاية الفلسفة» لأن موقف الفيلسوف الحكيم هو استدماج لكل المواقف الفلسفية السابقة.

غير أن ههنا مسألة للاستبانة. وهي أن الحديث عن «المواقف»، في كتاب **الفينومينولوجيا**، تم بمعزل عن العالم؛ أي أن هيغل تحدث، هناك، عن «الإنسان المجرد» أو «الإنسان غير الواقعي»[١٤٣]؛ أي عن الوعي الخارجي من غير الحديث عن الموضوع الموعى به (الأشياء). فمثلاً؛ تحدث هيغل عن «العقل الملاحظ» وكيف هو ينظر إلى الطبيعة وقوانينها لا عن الطبيعة نفسها، وعن «العقل المنطقي» وكيف ينظر إلى قوانين العقل لا عن هذه القوانين نفسها، وعن «العقل المشرع» وكيف ينظر إلى القوانين التي تحكم المجتمع والدولة لا إلى هذه القوانين في ذاتها ولذاتها. فالنظرة هنا كانت أهم من الوصف والشيء، والحديث تم إذاً لا عن الوعي الواقعي وإنما عن المفهوم المجرد للوعي؛ أي عن «الإمكانات المثالية» للوعي؛ بمعنى أن الكلام في كتاب **الفينومينولوجيا** دار على «الأنماط المثالية الوجودية والاجتماعية والسياسية»، لا عن الطريقة المشخصة التي تتحقق بها داخل

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

التاريخ الفعلي. ومن جهة أخرى، قياساً على ما سبق، فإن الحديث تم، من الناحية الفكرية، عن «الإمكانات الفلسفية والدينية والجمالية» وليس عن تحقق هذه الإمكانات في تاريخ الفلسفة والدين والفن.

والمترتب عن هذين الأمرين أن هيغل عمد إلى «إضفاء طابع تجريدي مثالي» على كل طور. فهو كان يأخذ موقفاً معيناً؛ وليكن الموقف الديني مثلاً، ثم ينظر فيه لا كما كان في الواقع الذي عاشته المسيحية وإنما كما كان من الممكن أن يعاش من طرف فرد مسيحي يفهم ذاته تمام الفهم ـ وقلما تحقق هذا[١٤٤]! ولذلك يصف كوجيف منهج هيغل بكونه سعياً إلى «تجريد المثال» من «سدى لحمته الواقعية»، الشأن فيه أنه كان ينظر في طور مشخص ليكشف فيه عن الإمكان (الماهية، المفهوم، الفكرة) الذي حقق «Une Eidétique». وهو لذلك غالباً ما غفل أسماء أصحاب المواقف من رواقيين وشكيين وأشقياء. . . ومجمل عمله وصف كل الإمكانات الإنسية، معرفية أكانت أم وجدانية أم فعالة، على اعتبار أن كل طور يحقق إمكاناً؛ أي اختزال مختلف المواقف إلى «نواة» حقيقتها و«كنهها»[١٤٥]. فقد تحصل أن لا سبيل إلى العثور على فلسفة في التاريخ داخل مؤلف الفينومينولوجيا تصف وصفاً ضافياً مختلف مواقف الإنسان الوجودية والوجدانية بما هي مواقف تاريخية ـ فهذا شأن المحاضرات في فلسفة التاريخ. كما لا سبيل إلى العثور عن تاريخ للفلسفة يعرض تطور الفكر الفلسفي تطوراً تاريخياً ـ فهذا مطلب لا توفي به إلا المحاضرات في تاريخ الفلسفة. أكثر من هذا، لم يتحدث هيغل، على التحقيق، عن «الأنساق الفلسفية»، داخل مصنف **الفينومينولوجيا**، وإنما هو تحدث، على التدقيق، عن «المذاهب الإنسية» لجملة فلاسفة، وبخاصة منهم كانط وفيشته. فلقد اهتم بالفلسفة بما هي إنسية (وعي بالذات)؛ أي بما هي «أنثربولوجيا فلسفية» ممزوجة بالأدب وبالثقافة عامة والتاريخ، لا بما هي «ميتافيزيقا» أو «فلسفة بالمعنى الدقيق»[١٤٦].

فإن أدركنا هذه النكتة المنهجية لم يصر بوسعنا إلا أن نرتق لمسار الفلسفة تاريخاً على جهة التوليف الصنعي والحيلة المنهجية. ثم إنه كان لنا

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ على التوالي.

أن نصدر لهذا الترتيق بقول يشهد على تاريخية الفكر الفلسفي، فنقول مع كوجيف: «إن للعلم تاريخاً. وهذا التاريخ هو تاريخ الفلسفة؛ أي تاريخ محاولات الإنسان فهم العالم وفهم ذاته»[١٤٧]. والحال أنه عند بدء هذا التاريخ تكون الفلسفة، أول ما تكون، فقيرة ثم تصير، آخر ما تصير، ثرة. فهي تبدأ مجردة محتاجة وتنتهي مشخصة وافية. و«الفقر» يقال هنا بالنظر إلى طبيعة أوائل «المقولات العقلية» التي تستند إليها؛ وذلك بما أنها مقولات عامة مجردة؛ شأن مقولات «الوجود» و«العدم» و«الواحد».. على نحو ما نجده عند أوائل الفلاسفة، كما يقال «الافتقار» بالقياس إلى الحياة الثقافية والدينية المعاصرة لها. ففي البدء «تكون الحياة الثقافية والتاريخية والواقعية، وكذا ترجماتها اللاهوتية؛ أغنى من الفلسفة التي تتولد عن هذه الحياة»[١٤٨]. فالفلسفة لا تكشف، بدءاً، عن غنى الحياة التي أوجدتها. أكثر من هذا، إن هي قورنت باللاهوت ظهر أنه، بما هو تعبير كلي عن روح الشعب، أثرى منها. والسبب في ذلك، أن الفلسفة تفكير فردي لا جماعي. وفي البداية تكون حياة الشعب الجمعية أغنى من حياة أفراده الخاصة، ولا سيما منها حياة الفيلسوف المتوحد. فمن شأن الفيلسوف ألا يعبر إلا عن ذاته، أما اللاهوتي فمن شأنه أن يمثل (رمزياً) وعي جماعته بذاتها. غير أن الفلسفة، وإن هي كانت «أفقر» من الثقافة ومن اللاهوت، فإنها «أوضح» و«أبين».وذلك لأن شأن الثقافة ألا تعكس وعياً معنياً بالذات، وشأن اللاهوت أن يعتقد أنه يتكلم عن شيء آخر غير الإنسان وثقافته؛ فكان من ثمة فاقداً للوعي.. وبما أن الفلسفة «أفقر» من الواقع التاريخي الذي تعيه، فإن من شأن كل فلسفة أن تكون «مجردة». فما من فلسفة إلا وهي تعبر عن جانب واحد من الواقع وتهمل الجوانب الأخرى فلا تؤلف بينها. لكن، مع تقدم التاريخ يتقدم الوعي الفلسفي بالذات ويغتني أكثر فأكثر. وهو يغتني ويتطور بقدر ما تغتني حياة الفرد الخاصة التي تصبح أشد قرباً من الحياة الجمعية الكونية فأشد. وعند نهاية التاريخ ـ على عهد الدولة الكونية المنسجمة ـ تلتقي الحياة الجمعية أو العمومية؛ أي الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، مع الحياة الشخصية التي بدورها تتوقف عن أن تظل «حياة خاصة». ولذلك يصبح وعي المواطن بذاته، بما هو وعي فلسفي يحيا زمن «نهاية التاريخ»، العبارة عن جماع

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

الحياة الثقافية والسياسية والواقعية وكليتها. فقد تحصل عن هذا أمران: اختفاء رجل الدين لأنه كان يملأ الهوة بين الوعي بالذات الفردي والمجتمع وقد انثلمت، وظهور مفهوم «الحكيم». ههنا تنتهي الفلسفة لتتحول إلى حكمة.

والحال أن خطاطة تطور الفلسفة هذه تظهر ما يلي: لما ثبت أن الفكر الإنسي فكر قولي، ثبت أيضاً أنه فكر تاريخي. ذلك لأنه ليس بمكنة الإنسان أن يعبر عن جماع الواقع في لحظة واحدة على الجملة بقول واحد وكأنه إلماعةُ برق، وإنما شأنه أن يكشف شيئاً فشيئاً عن هذا الواقع بألفاظ متجزئة أو أقوال جزئية. وإن جماع هذه الأقوال لهو ما يشكل «القول النهائي»[١٤٩] الذي لا يتحقق إلا بـ «نهاية التاريخ». فطالما استمر التاريخ استمرت الأقوال الجزئية. وهكذا، فإن أول فيلسوف عبر عن موقف وجودي بقول جزئي - وليكن مثلاً قول بارمنيدس «الوجود موجود» - أظهر من خلاله أنه قول ناقص جزئي غير تام لا يعبر إلا عن وجه واحد من أوجه الوجود. فهو ليس إلا «أطروحة» يتولد عنها بالضرورة «نقيض» هو بدوره قول جزئي؛ يحتاجان معاً إلى «توليف». . وهكذا دواليك إلى أن ندرك «القول التوليفي» النهائي الذي هو على التحقيق عود على بدء؛ أي عودة إلى الأطروحة المنطلق بما كان من أمرها من أنها وصف للوجود بما هو. وهكذا ترتسم أمام أعيننا لتاريخ الفلسفة دائرة مغلقة. والدائرية سمة الكمال لأن القول المبطل غير المحق ولا الكامل ما كان شأنه أن يعود إلى نقطة بدئه وإنما هو إما يتوه إلى ما لا يتناهى أو هو ينتهي إلى مأزق[١٥٠]. فدلت بذلك الدائرة على الكمال والتمام. وقد طور كوجيف نظريته هذه في تاريخ الفلسفة - التي أرادها أن تبقى وفية لهيغل - في مؤلف لاحق غير المدخل الذي اعتبرناه في ما تقدم عمدتنا[١٥١].

يفترض مساق القول، أول ما يفترض، «نية القول»، أولاً، وتَقَصُّدَهُ وتغييه. ونية القول الفلسفي هي نية القول في القول نفسه؛ أي كلام المرء عن

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(١٥١) Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie paienne*, tome 1: *Les Présocratiques* (1968), tome 2: *Platon-Aristote* (1972), et tome 3: *La Philosophie hellénistique. Les n éo-platoniciens* (1973), et *Le Même ouvrage*, 3 tomes (Paris: Gallimard, [1997]), tome I: *Les Présocratiques*, collection Tel; no. 286, tome II: *Platon-Aristote*, collection Tel; no. 287, et tome III: *La Philosophie hellénistique-Les Néo-platoniciens*, collection Tel; no. 288.

كلامه. فالقول لا يكون «وضعاً» وإنما هو «افتراض» (فرض). في البدء إذاً كان الفرض بما هو «نية كلام» قول أمر ذي معنى وبال ـ وهو هنا فعل التفلسف. فالنية نية التفلسف؛ أي أنه هو التساؤل الفلسفي بما هو تساؤل يضع كل جواب موضع سؤال ويستشكله، ويستدعي القول البرهاني، وينشد الحكمة، وبما هو سؤال عن المعنى؛ أي استفسار عن «المفهوم». وبالجملة، الفرض الفلسفي، بما هو سؤال، طلب لوضع قول؛ أي تطلب لجواب. وعندما ينشأ هذا الفرض قولاً متعيناً، بما هو قول أول، يكون قد «وضع» وضعاً؛ أي «طرح» طرحاً ـ فهو «أطروحة» (Thèse). والأطروحة هي «كل قول (طرح) لقائل يتكلم، من جهة أولى، عن شيء معين (لذاته أو لغيره)، ويقول عنه، من جهة أخرى، كل ما كان ينوي قوله، وذلك من دون أن يعارض، علناً، قولاً معيناً (بما فيه قوله)، ولا سيما أن من شأن كل قول أن يتعلق بما يتكلم عنه (بما فيه قوله هو)»[(١٥٢)].

لكن، ما إن يستتبّ القول حتى يوضع، جدلاً، نقيضه أو سلبه أو نفيه. ذاك هو القول «السالب» أو «المضاد». وهو أيضاً قول ذو معنى يسميه كوجيف «نقيض الأطروحة» (Antithèse)، ويعرفه بكونه كل قول نقضي ضاد كل ما يقوله «القول الطرحي» الذي يحيل عليه ويعتبره «أطروحة» مضادة له؛ ومن ثمة يعده أطروحة يقوم بنفيها[(١٥٣)]. فههنا «القول الطرحي»، وههنا «القول النقضي»، وذلك بما صح من أن من شأن كل قول أن يفترض نقيضه. وبهذا لا يعود القول «وحيداً» و«معزولاً»، وإنما هو «يثنى» و«يزدوج». ولا تفاضل بين القولين، فهما معاً «تحقيق» للفرض. فقد تحصل أن القول إما «طرح» أو «نقض»، «وكل» ما عداهما خارج عنهما.

وهذا «الكل» هو ما يسميه كوجيف «بالقول الظلي» أو «الهامشي» (Parathèse)، ويعرفه بكونه ما تألف عن مجمل أشكال التوافق القولية التي يعقدها أتباع ناقض الأطروحة مع أتباع صاحب الأطروحة والتي يتم اطراحها من طرف المخلصين للقول ونقيضه على حد السواء[(١٥٤)]. فهذا القول الثالث إذاً قول شبيهي لا حقيقي. ومن ثمة كان قولاً فاقداً للمعنى لأنه يعارض ما

---

(١٥٢) Kojève, Ibid., tome 1: *Les Présocratiques*, p. 102.

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٦.

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١.

يقوله بما يقوله، وذلك بما يحتويه من معنيين متضادين (القول ونقيضه). فهو قول معارضة مكون من أقوال جزئية تنفي بعضها البعض وتتناقض، بل هي متعارضة في ذاتها، وذلك لأنها تأخذ، أولاً، طرفاً هاماً من الأطروحة وضميمة من نقيضها فتخلطهما، وتسمى بذلك قولاً شبيهياً طرحياً، أو هي، ثانياً، تعمد بالضد إلى استملاء طرحها من نقيض الطرح وتجمله بشيء من الطرح فتكون قولاً شبيهياً دحضياً، أو هي، ثالثاً، تساوي بين الطرح ونقيضه فتكون قولاً شبيهياً توليفياً. وعلى العموم، فإن هذا القول الهامشي، بما أنه قول متناقض، محكوم عليه بأن يلوذ بالصمت.

أما التوليف الحقيقي فهو «قول كل ما يمكن أن يقال (من غير تناقض في المقال)»[١٥٥]. ولئن هو كان التوليف الشبيهي توليفاً «مجالياً» لأنه يقتضي «تجاور» قولين متناقضين في الآن نفسه، فإن التوليف الحقيقي توليف «زماني» لأنه يقتضي «تتابع» الأقوال بتتابع الأحوال. والقول التوليفي الحق شاهد على «غاية القول ونهايته»، وذلك لأن به يتحقق إمكان الكلام وبه وحده. ذلك أن «الطرح» (الأطروحة) لا يستنفد كل الإمكانات القولية، فهو يقتضي «نقيضه» (نقيض الأطروحة). وقس على ذلك هذا. أما «القول الهامشي» أو الجانبي أو التلفيقي فهو وإن كان يؤلف بين الأقوال الممكنة (الأطروحة والنقيض)، فإنه يعتصره التناقض فيتهافت. في حين أن «القول التوليفي» الحق يعيد قول الطرح وقول نقيضه، لكن بتوسط من الزمن: هذا بعد ذلك على التتالي لا على التساوق والتجاور.

والمترتب عن ذلك، أن تاريخ الفلسفة، إن أمعن النظر فيه، هو العبارة عن المراوحة بين المعنى (المفهوم) والزمن جيئة وذهاباً. فمن جهة أولى، يبدو أن القول الفلسفي هو قول في قول؛ أي قول إنسي في القول نفسه؛ أي في «المفهوم»، أو هو «قول يتحدث عن نفسه»[١٥٦]. ولذلك، ما تاريخ الفلسفة إلا تاريخ الانتقال من الإمكان (الفرض أو السؤال) إلى التحقق؛ أي أنه تاريخ تقلب بين الأطروحة ونقيضها وهامشها ـ بمختلف مستوياته الطرحية والنقضية والتركيبية ـ وتوليف ذلك التوليف النهائي. وما تاريخ الفلسفة أيضاً إلا تاريخ المفهوم. إلا أن هذا التاريخ يتطلب استدماج مفهوم «الزمن».

---

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

ولذلك كان القول الفلسفي، من جهة أخرى، قولاً في صلة المفهوم بالزمن؛ أي أنه «اقتراب تدريجي من الزمن»: بدءاً بالإقصاء وانتهاء بالإدماج.

فإن عَنَّ لنا أن نرسم لتاريخ الفلسفة هذا ـ بما هو تاريخ المراوحة بين المفهوم والزمن وفق مسار جدلي ـ أرسومة، قلنا: إن طاليس (القرن الخامس ق.م.) كان هو «أول فيلسوف حق؛ أي كان الإنسان الذي أعرب عن نيته (الواعية الإرادية) في التفلسف»[١٥٧]. واسمه يوازي «لحظة الفرض»؛ أي لحظة التفلسف بالقوة. فهو أول من «طرح» مسألة الفلسفة بتساؤله عن «المعنى» أو «المفهوم»؛ أي عن معنى قوله ذاته. وهو الذي أثبت قيام المعنى (المفهوم) بقوله: «المفهوم موجود». ثم قفى على أثره «الزوج الجدلي»؛ نعني به **بارمنيدس وهرقليطس**، مجسداً للحظة «الأطروحة ونقيضها»: فأما الأطروحة، فبما أنها عدمت قوة النفي، فقد أرادت أن يكون ما تقوله عن «المفهوم» لا يقبل النفي إن في الماضي أو المستقبل، وإنما هي أرادت أن يكون «حاضراً» على نحو «أبدي». ولذلك هي اعتبرت أن: «المفهوم» هو «الأبدية». وأما نقيض الأطروحة، الذي جسده هرقليطس، فكان نقيض القول السابق؛ بمعنى أن: «المفهوم» ليس هو الأبدية بل هو «اللا أبدية». وبه حصلنا على قولين متناقضين: أطروحة ونقيضها. تقول الأولى: «المفهوم هو الأبدية» (بارمنيدس) وتقول الثانية: «ليس المفهوم هو الأبدية» (هرقليطس). وهما تتنافيان معاً وتحققان معا إمكان القول في أمر السؤال الفلسفي: «ما المفهوم»؟

أما الأقوال الهامشية أو الظلية فهي تسعى، في إطار نزعتها التوفيقية، إلى البحث [بلا جدوى] عن توافق «لفظي» بين الطرح الإيجابي للمفهوم من حيث هو أبدية والطرح المضاد له. فتبدأ، أول ما تبدأ، بتغليب الأطروحة على النقيض، وذلك بالقول: إن المفهوم هو «في جزء كبير منه» أبدية وهو «في جزء يسير منه» لا أبدية، أو لعلها تدعي أن «المفهوم هو الأبدي» أو: أن «له صلة بالأبدية» (أفلاطون). ثم هي ما تلبث أن تلجأ، في مرحلة ثانية، إلى تغليب النقيض على الأطروحة (أرسطو)، أو هي تنتهي إلى «التحكيم» بينهما بالتكافؤ (كانط) ـ وهذه كلها حلول جزئية وتوافقات معتدلة دلت على أن حياة الأقوال الشبيهية «حياة قولية عابرة»[١٥٨] تنتهي بأصحابها إلى أن يلوذوا بالصمت.

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٠.

(١٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣.

وبه نصل إلى «التوليف الحق» الذي هو أطروحة مستأنفة، لكنها أطروحة توليفية لا تمنع النفي: «المفهوم هو الزمن» (هيغل). وبها «ينتهي» القول الفلسفي ويتحول إلى «قول حكمي» أو «حكمة قولية» تجيب الجواب النهائي عن السؤال: «ما المفهوم»؟

ونحن لو رمنا أن نجد لهذا المسار المنطقي ـ من الفرض إلى الأطروحة فالنقيض ثم التوليف الشبيهي فالتوليف الحقيقي ـ مقابلاً تحقيبياً تاريخياً لقلنا مع كوجيف: إن هـهنا ثلاثة أطوار تاريخية: طور أول هو طور «الفرض» (طاليس)، و«الأطروحة» (بارمنيدس)، و«نقيضها» (هرقليطس)، و«القول الجانبي» في جزأيه الأول (أفلاطون) والثاني (أرسطو) ـ هو طور الفلسفة الوثنية. بينما يكمل كانط ويختتم العصر «المسيحي» أو «العهد الحديث» بقوله القول الجانبي في جزئه الثالث (التوليف الشبيهي). وفي هذا طور ثان من أطوار تاريخ الفلسفة. أما هيغل فإنه يدشن الطور الثالث؛ عنينا به الطور «ما بعد المسيحي» أو «العهد المعاصر» الذي ليس هو على التحقيق طوراً تاريخياً ـ ما دام هو قد أعلن «نهاية التاريخ» ـ وبالتالي أثبت أن لا نهاية له.

وهكذا، فإن الطور الوثني (الذي أنشأه بارمنيدس على التحقيق) امتد زمناً طويلاً إلى عهد ما بعد أرسطو، وذلك في الوقت الذي كان فيه الطور المسيحي قد بدأ زمناً طويلاً قبل مجيء كانط. وما القول الجانبي الكانطي على التحقيق سوى «نسخة فلسفية» للقول اللاهوتي المسيحي. وبقدر ما ظل الفلاسفة وثنيين لم يتمكنوا من إنشاء قول جانبي توليفي. وهذا ينطبق على الفلاسفة الوثنيين لعهد ما بعد أرسطو (الأفلاطونيون الجدد) الذين سعوا إلى التوليف «الانتقائي التلفيقي» بين الأفلاطونية والأرسطية. وكان ذلك في العهد الهلينستي. أما القول اللاهوتي المسيحي فلقد نشأ، أول ما نشأ، قولاً لاهوتياً صرفاً ما تم السعي إلى تحويله إلى قول فلسفي. كذا سار الأمر على العهد الوسيط السكولائي حيث اكتفت الأقوال الفلسفية بتكرار الأقوال الوثنية ذات التوجه التلفيقي (الانتقائية الأفلاطونية الجديدة). بعد ذلك بدأ «الطور الحديث» الذي أسسه ديكارت والذي حاول من خلاله الفلاسفة إدخال العقيدة اللاهوتية المسيحية (عقيدة التجسيد) إلى القول الفلسفي (الوثني)، بل تحويل القول اللاهوتي المسيحي إلى قول فلسفي. وهذا العمل هو العمل الذي أنجزه كانط وأتمه وختم عليه بختمه.

هـهنا تحققت إذاً أطوار ثلاثة: طور الفلسفة الوثنية (القديمة)، وطور الفلسفة المسيحية (الحديثة)، وطور الفلسفة الهيغلية (ما بعد الحديثة أو ما

بعد التاريخية). فبم خالفت الثانية الأولى؟ وبم خالفت الثالثة الثانية؟

أولاً؛ لقد تصورت الفلسفة القديمة (الوثنية) الإنسان كائناً طبيعياً خالصاً (مطابقاً لنفسه على الدوام) عديم الحرية (عديم النفي والسلب) والتاريخ (عديم الفعل) والفردية (عديم التفرد والاعتراف). إنه مثل الحيوان لا يعمل إلا على «تمثيل» «فكرة» أو «ماهية» أزلية أبدية مطابقة لنفسها هوية لا سوية. وهو مثله مثل الحيوان أيضاً يحتل «محلاً» طبيعياً داخل الكون معطى ثابتاً. ولئن هو كان له من وجه يبين به عن الحيوان فإنما هو فكره أو قوله المتسق، وليست هي حريته أو سلبه أو فرادته. فهو قول مميز ما كان من شأنه أن ينفي شيئاً أو يخلق أمراً، وإنما شأنه أن يكتفي بالكشف عن الواقع المعطى كما هو. فالقول إذاً (أي الإنسان) والوجود الطبيعي (أي الطبيعة) سيان ـ وتلك واحدية أنطلوجية شكلت عصب الفلسفة الوثنية. فكل ما يوجد هو، عند آخر التحليل، الوجود الواحد الوحيد الذي يفكر في ذاته تفكيراً أبدياً بما هو وجود معطى مساو لنفسه على الثبات والدوام. هذا ما وجدناه عند أقطاب الوثنية من متفلسفة اليونان والرومان.

أما الفلسفة الحديثة (اليهودية ـ المسيحية)، التي تطورت في «العهود الحديثة» من «إيمان» إلى «إنسية»، أو من «قول لاهوتي» إلى «قول فلسفي»، فإنها باينت الفلسفة القديمة من وجوه. **منها**؛ أنها أنشأت مفهوم «الفرد الحر التاريخي» (أو مفهوم «الشخص»). فعندها أن الإنسان يباين الطبيعة بينونة أساسية لا بالفكر وحده وإنما بالفعل أيضاً وأصلاً. أكثر من هذا، أن الطبيعة «خطيئة» في الإنسان عليه أن يعارضها في ذاته وأن ينفيها في نفسه وفعله؛ أي أن يتحرر منها ويستقل عنها بما هو كائن حر مستقل. إنه لَيحيا في عالم الطبيعة بما هو شخص «غريب» الشأن فيه أن يعارضها وأن يعارض قوانينها وأن يخلق عالماً جديداً هو عالمه الحق. وهذا العالَم المخلوق عالم تاريخي بمكنة الإنسان أن يحقق فيه «أوبته» إلى ذاته و«توبته» إلى أمره بأن يصير مبايناً لذاته جذري المباينة؛ أي أن يصير مخالفاً للكائن الطبيعي المعطى الذي يسكنه أو الذي هو كائنه. فليس هو، في عالمه التاريخي هذا، «ممثلاً» لـ «نوع» ما خالد أو لماهية ثابتة، وإنما شأنه أن يخلق نفسه بما هو فرد متميز وأن يوجد ذاته بما هو فريد نوعه. هذا ما نجده عند أبي الفلسفة الحديثة ديكارت صاحب «أول محاولة في التفلسف مسيحية»[١٥٩]،

(١٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥.

كما نجده عند كانط وفيشته «الفيلسوفان المسيحيان بامتياز»[١٦٠].

ثانياً؛ إن محاولات الإنسية المسيحية هذه ـ إن تدبر أمرها ـ تبين عن أنها أخفقت في تحقيق مقاصدها التي تقصدتها، لأن أصحابها لم يستطيعوا التخلي عن فكرة «خلود الروح»، ولم يستطيعوا بذلك تأسيس الفلسفة على فكرة «التناهي» ـ تلك الحقيقة الإنسية الأولى. ولذلك هم ظلوا تابعين للتقليد المسيحي بما هو تقليد لاهوتي لاناسوتي. حقاً اكتشف اليهود والمسيحيون حرية الإنسان وتاريخيته وفرديته، لكنهم ظلوا يعتقدون أنها لا تتحقق إلا في العالم العلوي. فالإنسان عندهم على التحقيق ـ أي الكائن الفرد الحر التاريخي ـ هو الله. ولذلك هم آمنوا بخلود الروح وبنوا عالماً متعالياً؛ أي عالماً مستلباً. وفي ذلك تأثر بالوثنية وفكرتها عن الفكرة الأزلية والماهية الأبدية التي ليس الإنسان، على أبعد تقدير، سوى نسخة منها. والحق أن نقد الأنوار للدين أفرغ مضمون الوعي الشقي الوضعي (المسيحي) من تعاليه. فأصبح إنسان ما بعد الأنوار إنساناً ملحداً يعلم أنه هو خالق العالم الذي يحيا فيه وليس كائناً آخر متعالياً عليه مفارقاً له. غير أن إنسان الثورة لم يكن يعلم بعد ما حصل. ولذلك هو استمر ـ ولا سيما في صورة الرومانسيين الألمان ـ في التحدث عن الإله وكأن شيئاً لم يقع. لكن، إن هو تدبر أمره ظهر أنه لم يكن يتحدث إلا عن ذاته ولا هو كان يهتم اللهم إلا بشأنه. ولذلك كان لاهوته أمراً متناقضاً. أما هيغل فقد دشن عهد الفلسفة ما بعد المسيحية بأن رأى أن فكرة «خلود الروح» تعني العودة إلى فكرة «الوجود الطبيعي» المكافئ لنفسه الخالد بماهيته، وأن «العالم الإلهي» الذي تحدث عنه فلاسفة المسيحية ما هو إلا نوع من «المحل الطبيعي» الوثني. وفي ذلك هجر لحرية الإنسان وفرديته وتاريخيته. والمتحصل من هذا أن فلسفة هيغل، وقد وعت ما وعت، هي «فلسفة ما بعد الثورة» و«فلسفة ما بعد المسيحية» و«فلسفة ما بعد الدين»[١٦١]. أكثر من هذا، ما عادت هي «فلسفة»، وإنما هي أضحت «حكمة».

والبينونة بين الاثنتين ـ نقصد «الفلسفة» و«الحكمة» ـ أن من شأن الأولى أن تقوم على مبدأ «الثنائية»؛ نعني أن تنهض على مثنوية الإنسان والعالم، والوعي بالذات والوعي، وبذلك برهنت هي على أن علمها إنما هو مجرد

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٤.

(١٦١) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 197.

منظور للعالم ممكن بين منظورات متعددة؛ أي أنها وصل لكشف جزئي للإنسان (الإنسان بما هو وعي لا بما هو وعي بالذات) بكشف جزئي للعالم (العالم بما هو طبيعة لا بما هو تاريخ). فهي إذاً معرفة جزئية منبثة مفتتة. إنها باختصار، «فلسفة انعكاس» أو «فلسفة تفكر» (Reflexionphilosophie)؛ أي فلسفة قائمة على مفهوم «الوعي»، بما هو «انعكاس» للعالم في الذات، لا على «الوعي بالذات» بما هو «تعالق» بين الذات والعالم. وما من فلسفة إلا وهي بطبعها «فلسفة وعي» وانعكاس، وذلك لأنها تفرق بين الوعي (بالعالم) والوعي بالذات ولا تقرن بينهما على أساس من أن ما في الذات إلا العالم ومن أن ما في العالم إلا الذات إن نظرته نظرتها وإن نظرتها نظرته.

وأنى لهذه الفلسفة الانعكاسية بمرتبة الحكمة هذه! ذلك أن «فلسفة التفكر أو الوعي»: «تفكر» في الوجود فينعكس في المرآة ـ الحاجز بينها وبينه وكأنها تحيا بمعزل عن العالم. وهي بذلك تضع نفسها خارج العالم. ههنا الفيلسوف لا يتمكن أبداً من تفسير ذاته لأنه يضع نفسه دوماً خارج فكره؛ أي خارج عالمه. ومعنى هذا أن «فلسفة التفكير» هي دوماً فلسفة مجردة بحيث يقصي الفيلسوف نفسه من الوجود الذي يصفه، فلا يصف بذلك إلا خواء وتجريداً؛ لأن الوجود الواقع إنما أمره أن يتضمن بالقوة ذاك الذي يصفه ويحاوره. وهذا ما لا ينتبه إليه الفيلسوف، فهو يعد نفسه أنه «فوق الجموع» و«أعلى من الحشود» كأنه «الحيوان المثقف» أو «الرواقي المعتزل». أما بظهور الحكمة أو العلم المطلق فلا تعود الحاجة قائمة إلى «التفكير في الوجود»؛ بما أن التفكير فعل «انعكاس» وبما أن فعل الانعكاس هذا يقتضي الفصل بين الذات والعالم؛ أي لا تعود الحاجة قائمة إلى الفلسفة. فالعلم هنا مطلق؛ بمعنى أن الوجود أصبح يعبر عن ذاته بتوسل من العلم نفسه وتوسط. فلا فرق بين «حكمة العالم» و«العالم»، بل العالم نفسه هو الحكمة: هي هو وهو هي. ومعنى هذا، أن مجيل النظر في الفلسفة يكتشف أنها في الحقيقة فلسفتان: «فلسفة الوعي»، و«فلسفة الوعي بالذات»: الأولى تعلقت بكانط وما قبله، والثانية ارتبطت بهيغل. وما «الفلسفة الحقة (المطلقة) بمثل الفلسفة الكانطية وما قبل الكانطية فلسفة وعي، وإنما هي فلسفة وعي بالذات؛ [نعني] فلسفة واعية بذاتها دراكة لها مبررة لنفسها عالمة بأنها مطلقة ومعبرة بذلك لذاتها عن ذاتها»[١٦٢].

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

هذا جانب أول من جوانب البينونة بين «الفلسفة» و«الحكمة»، أما الجانب الثاني فينصبّ عن صلتها بالدين. ذلك أن مصير المفكر الفيلسوف ارتبط دوماً بمصير المفكر اللاهوتي. فلئن هو كان الفيلسوف شخصاً «خاصاً» شأنه أن يعبر عن أمر مخصوص، فإن عالم اللاهوت شخص «عام» أو «عمومي» شأنه أن يعبر، تعبيراً لاشعورياً، عن روح الجماعة. ولذلك احتاجت الفلسفة إلى تكملة الدين حاجة الشأن الخصوصي إلى الأمر العمومي[١٦٣]. والأمر بالضد، إذ ثبت أن «ما من دين إلا وشأنه أن يخلق ضميمته الفلسفية»[١٦٤]، وذلك لأن من شأن الإنسان أن «يفهم»، وهو في مقام الدين، «الإله» (الدولة ـ الشأن الكوني ـ روح الجماعة)، وأن لا يفهم نفسه على هذا النحو، ومن شأنه أن يفهم، وهو في مقام الفلسفة، نفسه، وأن لا يفهم الله. فههنا إذاً قصور مثنوي، وههنا تكامل متبادل. والسبب في ذلك عائد إلى انفصال الشأن الخصوصي عن الأمر الكوني وانفصام الذات عن الدولة. فناظر الفلسفة كائن متوحد معتزل وعالم اللاهوت كائن عام أجوف. ولذلك هما تعالقا. أما حين يصير فعل الفرد فعل الجماعة ويستحيل فعل الجماعة فعل الفرد، فإن الشأن الخصوصي والعالم يتكاملان آنها وتلغى ثنائية الفلسفة والدين بل يلغي الدين. غير أن إلغاء الدين مؤذن بإلغاء الفلسفة. والحق أن الفلسفة لم تكن لتهتم أبداً بالدولة والإنسانية والتاريخ، إذ ما كانت لتهتم إلا بالفرد المعتزل المتوحد. وحتى إن هي عرض لها أن تحدثت عن الشأن الكوني، تحدثت عنه بما هو «طبيعة» لا بما هو «تاريخ»؛ أي بوصفه أمراً غير إنسي. ثم إن من شأنها أن تعرض له بـ «التأمل» و«النظر الهادئ» لا بـ «الفعل»؛ عنينا بوسم «الفعل» هنا «الشغل» و«الصراع». والشاهد على ذلك فلسفة ديكارت المسيحية. أما عندما تتوقف حركة التاريخ فإن الإنسان يدرك صلته بالعالم وتصبح الفلسفة الاعتزالية حكمة واقعية، أو لنقل: يصبح شعر الفلسفة نثر الحكمة.

ها قد بلغنا فكرة «الحكمة»؛ أي «العلم المطلق الكوني الصواب الخالد»[١٦٥]، وذلك من حيث هو العبارة عن «نهاية الفلسفة». ولقد اتخذ كوجيف للحكمة الأسامي الكثيرة ـ منها «العلم الهيغلي» و«القول المطلق»

---

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.
(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

و«نظيمة العلم» و«القول الحكمي».. كما تخير لها الألقاب الأعجمية العديدة ـ يونانية كانت (Sophia) و(Episteme)، أو ألمانية (Wissenshaft)، أو فرنسية «Savoir» و«Système». ثم إنه عبر عنها بالعبارة البسيطة فقال: «العلم المطلق» أو «العلم النهائي» أو «العلم الكامل»، وباختصار، «الحكمة»، وذلك تلقاء «نسبية العلم وطابعه غير المكتمل؛ أي المنفتح والمؤقت، الذي هو باختصار: الفلسفة»[١٦٦]. ههنا ـ عوداً على بدء ـ ثنائية «الفلسفة» و«الحكمة» من جهة، ومثنوية «الفيلسوف» و«الحكيم» من جهة ثانية؛ عنينا «الفلسفة» بما هي وجهة نظر في الوجود جزئية ومؤقتة ومتجاوزة، و«الحكمة» بما هي «استدماج لكل الفلسفات الممكنة»[١٦٧]؛ أي تذويب وصهر وتوليف لكل وجهات النظر في الكون على تنوعها. ولئن هو صح أن من شأن الفيلسوف أن يعتقد، مثله في ذلك مثل الحكيم، أن علمه تام ومطلق وكامل، أجيب بأن ما من فلسفة فلسفة إلا وهي «محقة»، بما هي نسبية مؤقتة، وما من فلسفة فلسفة إلا هي «مخطئة»، بما هي تدعي لنفسها الخلود والأبدية. فما من فلسفة بهذا المعنى إلا وهي «محقة» و«مخطئة» معاً: محقة مصيبة لأن شأنها أن تعبر عن «جانب» من الواقع، ومخطئة مبطلة لأن شأنها ألا تعبر إلا عن هذا الجانب وحده دون سواه. وهي إذ تتعلق بوجهة نظرها وتعض عليه بالنواجذ، تظهر حقيقة أن الواقع قد تجاوزها. والسبب في ذلك أن ليست نقاشات الفلاسفة بالألفاظ هي التي تبدل الواقع، وإنما نقاشات الناس بضربات الهراوات والسيوف والمدافع من جهة (الصراع) وبالمناجل والمطارق والآلات من جهة أخرى (الشغل)[١٦٨]. ولذلك تحصل أن «تاريخ الفلسفة هو تاريخ المحاولات الفلسفية التي كان محكوماً عليها بالتخطيء بما هي محاولات تحقيق جملة جهات نظر الفكر، وذلك قبل تحقيق اكتمال الواقع وانبنائه»[١٦٩]. والحق أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون محقة بإطلاق؛ أي أن تكون مصيبة غير مبطلة إصابة كونية وضرورية، إلا إذا كان الواقع الذي تعبر عنه قد اكتمل بالفعل. أَوَليس صح أن «من شأن الحقيقة المطلقة ألا تدرك إلا عند نهاية التاريخ»[١٧٠]؟

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١١.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٦١.
(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.
(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

وهكذا فبعد انصرام عهد «آخر فيلسوفين»؛ عنى بهما **كانط وفيشته**، يظهر «الحكيم» (هيغل). وبظهوره يختتم مسار الظواهر التاريخية والاجتماعية؛ بمعنى الظواهر الإنسية بالمعنى الأحق. ومن ثمة كان «ظهور الحكيم هو آخر حدث تاريخي»[١٧١]. ومعنى «الحكيم» (Sophos) هنا الإنسان الذي شأنه أن يتساوى وجوده مع فعله لا فرق، وأن يعلم بأحق العلم وأتمه وجوده، وأن يعبر عن ذلك في قوله العاقل وبه[١٧٢]. وظهور الحكيم إنما هو ظهور نم عن أنه «لم تعد للإنسان أية رغبة يسعى إلى إشباعها. فهو راض بالتمام والكمال بما هو لأنه حكيم. ولذلك فهو لا يفعل أو يغير العالم أو ذاته. وبإيجاز، لقد أضحى حكيماً. . وكامل الحكمة». وإن «الحكيم الذي شأنه أن يعبر عما هو موجود بالقول أو المفهوم ليعبر عنه تعبيراً تاماً ونهائياً. وذلك لأن ما هو موجود يظل على حاله مساوياً لنفسه لا يغيره شيء أو تعتريه رغبة تبديل». ومعنى هذا، أن «علم الحكيم هو العلم بالمعنى الأحق؛ أي العلم الحق بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة التي تفيد معنى الحق الكوني النهائي المكتمل»[١٧٣].

وبتحقق الحكمة يكون زاد «القول [قد] استنفد». و«استنفاد القول معناه استنفاد التاريخ؛ نعني استنفاد الإنسان والزمن»[١٧٤]. ها نحن عند «نظيمة العلم» أو «كلية القول» أو «كماله»، بما هو العبارة عن «نهاية القول» أو «نقطة نهاية الفلسفة» التي تختلف عن مجرد «الفواصل» التي سادت طوال تاريخها. ألا إن هيغل قد «وضع نقطة النهاية للفلسفة التاريخية»[١٧٥]!

وبعد، فلا فلسفة ممكنة بعد نهاية الفلسفة. ذلك أن «نظيمة العلم الهيغلي تبين أنه لا فلسفة تأتي بعد التاريخ الذي دونت فيه يكون بمكنتها أن «تتجاوزها»، وذلك لأن من شأن هذه النظيمة أن تشهد على أنها تجمع في ذاتها كل الفلسفات «الممكنة»». ومن ثمة كانت نظيمة العلم الهيغلي المطلق نظيمة العلم النهائية التي لا يمكن إلا إعادة إنتاجها بما لا يتناهى من حيث هي

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(١٧٢) Alexandre Kojève, «Note inédite sur Hegel et Heidegger,» présentation de Bernard Hesbois, *Rue Descartes: Logiques de l'éthique*, no. 7 (juin 1993), p. 39.

(١٧٣) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 413.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(١٧٥) Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie paienne*, tome I: *Les Présocratiques*, pp. 54 et 155 respectively.

«دمج لمجمل الأقوال الفلسفية في قول متسق واحد»[176]. وإنها، بما هي «استدماج للمعنى الحق لكل الأقوال التي نسجها الناس عبر التاريخ»[177]، لتشكل، على التحقيق، منتهى القول ومآله. أوَ ليس: «قول هيغل يستنفد كل إمكانات الفكر، فلا يعود في مقدورنا أن نعارضه دون أن ينتهي هذا القول الاعتراضي ذاته إلى أن يشكل جزءاً من القول الهيغلي ذاته أو يعيد صياغة فقرة من فقرات النسق باعتباره عنصراً من «لحظة» ضمن «جملة» تحتويه وتشمله»؟ وإن منتهى القول ومآله لمعناه «اختفاؤه»، أو بعبارة كوجيف: «غياب القول (اللوغوس) الغياب النهائي»[178]. وإن لمعناه أيضاً ـ بحسب ما ذهب إليه كوجيف سنة ١٩٤٦ ـ «أن الحيوانات التي تنتمي إلى نوع الإنسان العارف ستجيب عن كل إثارة بردود فعل لا شرطية هي عبارة عن دلائل صوتية أو تقليدية. ولذلك ستكون أقوالها أشبه ما تكون بـ «لغة» النحل. وما سيختفي آنها ليس فقط الفلسفة أو البحث عن الحكمة المقولية وإنما الحكمة ذاتها. ذلك أنه لن تكون لهذه الحيوانات ما بعد التاريخية معارف [مقولية] عن العالم وعن ذواتها»[179].

هو ذا هيغل وهي ذي فلسفته. إنه «أول حكيم» ـ و«أول» هنا بلا «آخر» ـ وبما هو كذلك فهو «آخر فيلسوف» و«آخر إنسان تاريخي»[180]، كما إن فلسفته هي «آخر فلسفة لن يكون لفلسفة بعدها أن تظهر». وكل المحاولات التي سعت إلى «تجاوز» الهيغلية، إذا ما هي حقق أمرها، بان أنها «تراجعت» خلف الهيغلية بدركات. فهي بذلك «فلسفات رجعية» أرادت الانفلات من قبضة الهيغلية فلم تعمل إلا على استلهامها استلهاماً لاإرادياً وغير شعوري[181] بما أنها تركيز على هذا الجانب أو ذاك من فلسفة هيغل. أوَ لم يستعد كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) موضوعي «الصراع» و«الشغل» فأنشأ «فلسفة تاريخانية» كان من شأنها أن أهملت موضوع «الموت»؛ أي موضوع «دموية الثورة»؟ وألم يستعد مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) موضوع «الموت»

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣، ١٨ و٢٣ على التوالي.

(١٧٧) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 539.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٩ و٤٣٦ على التوالي.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(١٨٠) Alexandre Kojève, *Le Concept, le temps et le discours: Introduction au système du savoir*, présentation de Bernard Hesbois, bibliothèque de philosophie ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 30.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

وأهمل بالمقابل موضوعي «الصراع» و«الشغل»؛ ولذلك بقدر ما امتازت فلسفته بتحليل ظاهرة «تناهي الوجود الإنسي» اعتورها عيب إهمال التاريخ؟[١٨٢] أوَ لم يؤدِّ هايدغر الثمن غالياً عن زعمه تجاوز فلسفة هيغل، وهو ثمن تمثل في عودته إلى أفلاطون ـ بوساطة من فلسفة هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) ـ وأرسطو وهولدرلين، ثم عاد إلى بارمنيدس، بل وحتى إلى هرقليطس، وتاه بعد ذلك التيه كله؟ أوَليس هذا «التيه» كان من شأنه أن قاد صاحبه إلى «هوة أعماق اللغة وقد فقدت القرار»؛ أي إلى «هوة اللوغوس» التي هي الصمت المطبق[١٨٣]؟

والحق الذي عند كوجيف أن الفلسفات التي ادعت السداد مسد فلسفة هيغل بديلاً، إنما هي إما «أقوال مقلدة» أو «إيماضات شعرية». هاتان فلسفتا كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) ونيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، الناظر بأحق النظر في أمرهما يجد أنهما ما كانتا إلا «شعراً ميثولوجياً»، أو ما هما أنشأتا إلا «قولاً شعرياً أسطورياً»![١٨٤] وهذا هايدغر ما فتئ كوجيف يلح على «النسابة» القائمة بين ما أسماه «أنثربولوجيا هايدغر» وما تعارف على تسميته: «أنثربولوجيا هيغل»[١٨٥]، وذلك باعتبار انبناء النظرين معاً على فكرة «الموت». وعنده أن المرء يكاد يعثر لجملة أفكار هايدغر برمتها عن «أصول» في فلسفة هيغل عنها كانت سليلة وإليها هي نسيبة: منها؛ القول: إن حقيقة الكائن البشري ـ الدازاين ـ أنه، أصلا وبدءاً، كائن ـ في ـ العالم (In-der-Welt-sein)، وأن شأن عالَم الإنسان (Welt) أن يباين عالم الطبيعة (Natur) بأشد المباينة، وذلك بفعل التغيير الذي يستحدثه فيه الإنسان بفضل عمله وجهده وكدحه، وأن أفعال «التعقل» و«الفهم» و«القول» تنهض على أساس من الوجود الفعلي والوجداني في العالم أو قل: «الانهمام» بالعالم و«الانشغال» به (Befindlichkeit) لا على حضوره النظري المبدئي المجرد، وأن جملة الكائن ما كان من شأنها أن تنجلي للإنسان إلا رفقة ضرب من حال «القلق» (Angst) الذي يعتريه والذي شأنه أن يكشف له عن تناهيه وموته، وأن الكائن البشري ما كان وحسب

---

(١٨٢) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 575.

(١٨٣) Kojève, *Le Concept, le temps et le discours: Introduction au système du savoir*, pp. 33 et 161 respectively.

(١٨٤) Kojève, «Note inédite sur Hegel et Heidegger,» p. 37.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٧ و٤٤.

كائناً شأنه أن «يقبع» في المكان وينطرح، وإنما هو، أصلاً، عَدَمٌ من شأنه أن يَعْدِمَ؛ أي «زمنية» أو قل: هو «تَزَمُّنٌ»، وأن أمر هذا «العدم» أن ينعكس في ذهن الإنسان وخلده ووعيه بوصفه استرسالاً إلى قبول الانعدام البشري والانفقاد بما كانه الإنسان من زمن، وهو إمكان خالص له أن يتحقق في إمكانات وأحوال وجودية جوهرية. . . كل هذه الأفكار وغيرها كثير إن هو فُتش عن أصلها وجدت أنها سليلة النظريات الهيغلية[١٨٦].

وما كان «بيان إراثة» الأفكار الهيغلية هذه وامتداداتها الأخطبوطية في فكر هايدغر ليعني عند كوجيف «الحط من قدر أعمال هايدغر»، لا ولا «اتهامها باللجوء إلى النحل»، وإنما كان مطلبه الذي عبر عنه «بيان قيمتها الفلسفية» بإفادة «تعالقها» و«إمكان إدراجها» إدراجاً مباشراً في شرنقة أنظار هيغل[١٨٧]. فلا إمكان عنده لبيان «قيمة أفكار هايدغر الفلسفية» و«جدتها» إلا بعرضها على أنظار هيغل و«موازنتها» بها[١٨٨]. بل ما كان جديد هايدغر، إذا ما هو حقق، إلا جديد تأويل كوجيف نفسه لفكر هيغل؛ عنينا قبول فيلسوف الغابة السوداء بما تردد في قبوله الأستاذ: المثنوية الأنطلوجية (Le dualisme ontologique) الحادثة بين الكائن البشري (Dasein) والكائن الطبيعي (Vorhandensein) الفاصلة بينهما. ففي فكر هايدغر إذاً ما تم ثمة سوى «التفريج» عن «مأزق الأنطلوجيا الهيغلية».

وتحقيق ذلك، أن هيغل ما كان ليقبل أبداً بإعادة النظر في «مصادرة» «الواحدية الأنطلوجية» (Le monisme ontologique) التقليدية الموروثة عن الوثنية الذاهبة إلى القول بأن كل ما يوجد من شأنه أن يوجد على النحو ذاته من الوجود وجوداً سوياً لا فرق فيه بين «وجود» الإنسان و«وجود» الأشياء الطبيعية. ومن ثمة ما كانت أنطلوجية الأستاذ، مأخوذة على وجه الجملة، إلا بالمعبرة عن «إخفاق جبار» الشاهد عليه عنايتها بالتأسيس للنظر الطبيعي في الكائن من جهة ما هو كائن، وإهمالها التأسيس للأنثربولوجيا وللنظر في الإنسان بوصفه الكائن الذي من شأنه، إذ تحقق من أمره أنه كائن متناه معدِم ناف سالب، أنه الزمن أو هو الزمن؛ ومن ثمة فشل هذه

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الأنظار الهيغلية في إجراء تأويل أنثربولوجي حق للإنسان أحق التأويل، مع عملها في الآن ذاته على إفساد تأويل الكائن الطبيعي التأويل المستقل المناسب، وذلك بإدخال فكرة «السلب» إلى جهة اعتباره، وبالتالي إفساد التأويل الأنطلوجي التقليدي للكائن الطبيعي والتشويش عليه. فقد تحصل أن أنظار هيغل هذه، بما أنجزته أسوأ الإنجاز وما لم تنجزه على وجهه الحق، إنما لا هي اهتدت إلى انتربولوجيا إنسية ولا هي نهجت بالفلسفة الطبيعية النهج الصحيح. أما هايدغر فإنه كان بحق «أول من أعاد طرح المسألة الأنطلوجية الطرح الأشمل والأعم»، فكان أول من طرحها الطرح الأحق من غير اعتبار لمبدأ «الواحدية الأنطلوجية» الذي عد قبله مسألة بديهية لا تحتاج إلى إعمال نظر وإجراء مراجعة[١٨٩]. هذا وإن هي ظلت أنثربولوجيته هذه التي اهتدى إلى معالمها مجرد «أرسومة» أو «برنامج» لم يكتب له أن يتمم، ولا قدر له أن يكتمل.

ومن مفارقات اعتبار كوجيف لفلسفة هايدغر أنه عاب عليه أنه ما عمل وحسب على «نقل» مضمون **فينومينولوجيا الروح** إلى لغة حديثة، وإنما هو «عدل» هذا المضمون التعديل الملموس. وما كان هو على التحقيق لهذا المضمون الأنثربولوجي الغني «معدلاً»، وإنما هو كان له «مخففاً» و«مستقللاً». ذلك أنه قام بـ «تخفيف» كل ما تعلق بقوة «النفي» الإنسية (Négativité) التي أقر بها هيغل للإنسان وعدها كوجيف سند «إنسية» الإنسان في الفينومينولوجيا[١٩٠]. ذلك أنه لئن كانت الأنثربولوجيا الهيغلية قد نهضت على مقولات أولية ثلاث: هي «الرغبة» (Begriede) و«الشغل» (Arbeit) و«صراع الموت والحياة» (Kampf auf Leben und Tod) فإن أنثربولوجية هايدغر كان لها أن «استقللت» من حمولة هذه المقولات و«استخففت»، وذلك بأن استبدلتها بثلاث مقولات «مخفَّفة» «مستقلِلَة» هي: الانشغال بالعالم أو الانهمام به (Befindlichkeit) و«الفهم» (Verstehen) و«القلق» (Angst) بما كان من شأنه أن «خفف» و«استقلل» من العنصر الفاعل النافي السالب ـ الاجتماعي ـ تلقاء نهجه بأنثربولوجية هيغل نهجاً انفرادياً انعزالياً. هذه مقولة «الانهمام» لئن أنت قارنتها بمقولة «الرغبة» لتبدى أنها دلت على الإنسان وقد

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

«اختُزل» إلى مجرد «إحساس» بوجوده ومصيره، على بعد ما بين «الإحساس بالذات»، بما هو محض «انفعال» بالوجود إلى جانب الأشياء و«انطراح»، و«الرغبة»، بما هي «نفي» المعطى غير الإنسي ـ الشيء ـ و«سلب» له و«تدمير». وقس على ذلك ما قصده هايدغر من لفظ «الفهم» من محض إرادة الإنسان الاستياد على الشيء بمحض «تسميته» مجرد التسمية، أما لدى هيغل فلا وجه للاستياد على الأشياء إلا بالاشتغال، بما كان من أمر الاشتغال من أنه «نفي» للمعطى النفي الفعال. ومن ثمة، كان الشغل أساس نهوض العالم عند هيغل، وما كان الأمر على هذا النحو من الفهم عند هايدغر. وأخيراً، تبين أنه لدى هيغل وحده بالصراع المفضي إلى صون الحياة أو فقدها المحدث «الجزع» (Furcht) من الموت، أشد ما يكون الجزع، ينجلي الإنسان لنفسه من حيث هو فرد حر تاريخي، بينما لدى هايدغر ما وجدنا أثراً للتصارع ولا للجزع، وإنما القلق الوجودي التأملي السلبي من قرب الموت الطبيعي أو الأجل ألفينا.

فقد ترتب عن هذا إيمان هايدغر الخفي بإمكان أن يبني الدازاين عالمه عن الكائن الإنسي السِّوى بمعزل، وما صح ذلك عند هيغل ولا عنه[١٩١]. أكثر من هذا، ههنا لدى كوجيف تصير فلسفة هايدغر ـ وهي المتأخرة بالزمن ـ عرضة لقراءة هيغلية ـ وفلسفة هيغل متقدمة بالزمن! ومدار هذه القراءة العجيبة الفريدة الغريبة على أن الناظر بأحق النظر في فلسفة فيلسوف الغابة السوداء يقف بنظره على أنها ما كانت إلا «أدلوجة الحيوان المثقف»؛ أي أدلوجة مثقف بورجوازي فرداني اعتقد أن بمكنته أن يحقق ذاته ويفهمها من دون أن يقدم على أن يخاطر بحياته آبداً أو يغامر، ومن دون أن يكدح أو يشتغل! ذاك معقد أنظار كوجيف في فلسفة هايدغر[١٩٢].

هذا عن أوجه «التجديد» في الفلسفة المعاصرة الذي نازع فيه كوجيف، أما عن محاولات «تجاوز» هيغل بإحياء قديم الفلسفات ـ على نحو ما نجده في دعوة الكانطيين الجدد إلى العودة إلى كانط، أو دعوة الطوماويين المستحدثين إلى التوبة إلى أرسطو، ودعوة هوسرل إلى الأوبة إلى أفلاطون (أو أفلوطين) ـ فهذه اعتبرت عند شارح هيغل الوفي مجرد نزعة حنينية

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

رومانسية، وما كان أصحابها عنده إلا «مستحثات حية»[193] بما كان من شأنهم أنهم «القدماء الجدد»[194]. وجملة القول عنده، أنه لئن هو حُقق أمر القرن ونصفه الذي أعقب وفاة هيغل لوجد أنه «لم يحدث فيه أي جديد على وجه البسيطة ولا في عرض السماوات». فالموضات الفلسفية تتلو الموضات من غير أن تكف عن تكرار قول الشيء نفسه، وإن بطرق مختلفة. ولئن كان لهذا الأمر ما يكشفه حقاً، فإنه يكشف عن أنه «يستحيل قول شي آخر غير ما قاله هيغل وأكثر مما قاله»[195]. وتلك كانت كلمة كوجيف الأخيرة.

---

(193) Kojève, *Le Concept. le temps et le discours: Introduction au système du savoir*, p. 39.

(194) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(195) المصدر نفسه، ص ٣١.

الفصل الخامس

تخوم فكر كوجيف
الحداثة والعدمية

وبعد، ها نحن نحيا منذ أن أعلن هيغل عن «نهاية التاريخ» زمن موت الفن والدين والفلسفة.. فنحن الذين نحيا ـ حسب كوجيف ـ في عهد «دولة ما بعد الثورة» صار يستحيل علينا «كتابة مسرحية تراجيدية أو بناء عمارة جميلة» (موت الفن)، كما تستحيل علينا «البشارة بدين جديد» (موت الدين) أو «الإتيان بفلسفة مستحدثة» (موت الفلسفة)[١]. ها نحن ـ بالمقابل ـ رحنا نحيا زمن الحكمة والحكيم. وشأن الحكمة أن تتضمن «كل ما يمكن التفكير فيه»[٢]، كما إن الحكيم «من شأنه أن يفكر في كل ما يمكن التفكير فيه (في كل ما يقبل أن يفكر فيه إنسان)»؛ مع إحاطة العلم أنه «في الزمن الذي يحيا فيه الحكيم يكون كل أمر يقبل أن يفكر فيه [إنسان] قد تحقق بالفعل»[٣].

لكن من شأن المرء أن يجيل في ذهنه كل ما فكر فيه عصره ـ سواء هو اعتبر سمات «الحداثة» (الفردانية، الدنيوية، الحرية)، أو هو تبصر في سمات «ما بعد الحداثة» (موت الدين، نهاية التاريخ، نهاية الأدلوجة...) ـ

(١) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection: Tel. (Paris: Gallimard, 1947), p. 201

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

فإذا به يزعم أنه إن كان الحكيم قد فكر في كل ما يمكن التفكير فيه ـ وهذا لا يمكن التسليم به إلا جدلاً ـ فإنه غاب عنه شيء «غير مفكر فيه»؛ نعني أنه غاب عنه التفكير في هذا «الغائب» نفسه الذي صار يدق على أبواب الحداثة ـ حتى وإن هي ما رغبت فيه ولا أحبته ولا استضافته ـ عنينا «العدمية» التي أضحت تتهدد إنساناً حقق «فرديته العاقلة الحرة» و«دولته الكاملة المنسجمة» و«أفرغ السماء من محتوياتها» و«جرد القيم من قيمها»، وبدأ هكذا يعلن على الملأ «موت الدين»، و«هلاك الأدلوجة»، و«نهاية الفلسفة»، بل وأضحى يعلن عن موته هو أيضاً وانقضاء أجله (موت الإنسان). والحق أننا كما لاحظنا عند هيغل أن ظاهرة «العدمية» كانت هي «مكبوت الهيغلية» «غير المفكر فيه» أو قل: «همها السلبي» الذي ما حدث أن نظرت فيه، ولئن حدث لها أن نظرت فيه، فما أبصرته، ولئن هو حدث أن أبصرته فقد أعرضت عنه، وإن هي لم تعرض عنه، فقد حاولت «درأه» بما تحقق للإنسان الحديث من عاقلية وفردانية وحرية بها أرضته الحداثة واسترضته، فإننا نلاحظ ههنا الأمر نفسه لدى كوجيف أيضاً يتكرر. إذ العدمية بقيت منسيّ الفلسفة الكوجيفية.

غير أن كوجيف، وإن هو لم يفكر في العدمية تفكيراً مباشراً، فإنها مع ذلك «حضرت» في مناسبات عديدة من مناسبات أقواله. أَوَ لم يشعر الرجل أنها النتيجة المنطقية لفلسفة غرقت حتى الثمالة في دماء موت الفن والدين والفلسفة والأدلوجة؟ أَوَ لم يتحسسها في القول بموت الإنسان، بله الإنسانية، وموت الإله، بله الحضارة؟ لا شك في أن تفكير كوجيف قاده، في غير ما مرة، إلى مصادفة ظاهرة «العدمية»، لكنه أشاح عنها بوجهه، فأعرض عنها وما نظر. ولئن هو حدث له أن نظر فما أبصر. ومن منا يرغب في النظر إلى ضيف غير مرغوب ولا محبوب؟

والحال أنه يكفي ههنا أن نعيد قراءة المدخل، هذه المرة من جهة ما أرّق صاحبه لا من جهة ما أراحه، حتى يتبين لنا أن العدمية ما فتئت تحوم بما رقمه الحكيم وخطه.

الحق أننا صادفنا علائم العدمية، أول ما صادفناها، في العهد اليوناني الذي بدأ يفقد انسجامه ويفتقد عالمه السعيد. صادفناها لدى الفنان رائض جسمه «المتيقن من ذاته»، لكنه الذي ما فتئ يشكو من عدم اعتراف أغياره به، ويبين عن عدم رضاه بل «يبكي فقدانه لعالمه [الهادئ المنسجم]، وإنه

ليشعر باغترابه فيرى نفسه مهاجراً يحمل نعش عالمه المفقود ويطوف به، بل يهرب من عالمه لأنه لا يجرؤ على تغييره بجعله مطابقاً لمثاله». وصادفناها، ثاني ما صادفناها، في المسرح اليوناني؛ وذلك سواء في تراجيدياته التي شهدت شهوداً مأساوياً على «فراغ السماء من ساكنتها الإلهية»، أو في كوميدياته التي أفادت الشهادة عن «عالم بدون إله» ـ والتراجيديا والكوميديا معاً شهدتا على «موت الفن من حيث هو دين». أَوَ ما أقر كوجيف بأن «الآلهة تموت في الكوميديا»؟[٤].

فإن نحن انتقلنا إلى عصرنا الحديث صادفنا آثار العدمية تتبدى قبيل مجيء عصر الأنوار، وذلك حين استحال وعي الحيوان المثقف المتفرد استحالاته المتعددة إلى أن «ظهرت له كل القيم الأخلاقية باطلة»، فأصبح لذلك شخصاً «شكياً عدمياً». المتأمل في لغة مخاطباته يجدها عكست «الاغتراب وانقلاب القيم»، وذلك حتى لأنه آمن بـ «عدمية الخليقة». ثم التقينا بالعدمية في عصر الأنوار ـ هذا الذي كان من أمره أن «أفرغ المتعالي (=الله) من كل مضمون ونشد الشأن النافع؛ أي الأمر الدنيوي». ثم إنه على التحقيق «لم يعوض المتعالي بأي شيء بديل»، أو قل هو عوضه بشيء اسمه «العدم»، فأصبح «الكائن الأسمى» (الله)، إثر ذلك، «فراغاً محضاً» (Vakuum)[٥].

والتقينا بالعدمية عهد الثورة الفرنسية التي عملت، في طور سيادة الحرية المطلقة، على «قتل الإله المسيحي»، فكان أن انهار العالم. ولم تنشئ حرية التقويض هذه أي بديل، فكان أن وجد الإنسان نفسه يحيا في زمن سمته الأساس هي: «الفراغ التام»، وذلك ما دام لم يعد هناك عالم قائم صلد، وإنما بقي ثمة «موضوع بلا بنيات، ومكان [فارغ] لتشييد عالم [منتظر]». وقد حدث كل هذا في الحين الذي سادت فيه «الحرية المطلقة» بما علم من أمرها، في ما بعد، أنها كانت «عدماً خالصاً (=موت)»[٦].

وأخيراً، التقينا بالعدمية زمن ما بعد الثورة؛ وبخاصة في الفلسفات الرومانسية وممهداتها. فهذا «الإنسان الكانطي كان شأنه ألا يأخذ ما يقوم به

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ و٢٥٤ ـ ٢٥٥ على التوالي.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠، ١١٨ و١٣٧ على التوالي.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦ و١٤١ ـ ١٤٣ على التوالي.

ويفعله بمأخذ الجد». فما من شيء عنده إلا وهو عبث في عبث. ولذلك حق القول في كانط: إنه «داعية الحرية المطلقة (التي انتهت إلى العدم الإيديولوجي والوجودي)». وهؤلاء الرومانسيون أضحى كل شيء عندهم لهواً ولعباً وعبثاً وسدى، حتى الاقتناعات افتقدت إلى قوة الجد وحزم المعقولية ونبل المسؤولية. هذا مع إحاطة العلم، أن «من شأن اللعب أن يبقى دوماً لعباً مهما تبدلت أسماؤه. فلا أحد يأخذه مأخذ الجد. ولا يمكن، بالاستناد إليه، بلوغ الحق أو إنشاء العلم الكوني أو تشييد الدولة. . .». أكثر من هذا، من شأن الرومانسي أن يستمرئ اللعبة فيلعب لعبة الإله بأن يبادر إلى خلق عالم من بنات خياله بدل أن يتعقل عالمه الذي يحيا فيه ويعقله. لكن الفرق بين عالمه وعالم الله هو أن هذا حقيقي، وذاك مجرد عالم أدبي خيالي. إن هو فتش ما وجد سوى أنه رواية رواية وكتاب يحكي عن كتاب. . وإنه للعبث بعينه. وإنه للعبث الذي من شأنه أن يقود صاحبه إلى الطعن في ألوهيته المفترضة الأفاكة فيستنزف نفسه وينتهي إلى «شقاء الوعي الذي فقد إلهه»؛ أي يخلص إما إلى الجنون أو يزيغ إلى الانتحار[٧].

ذاك هو الداء الذي شخصه كوجيف. أما الترياق، فقد أشار إليه في مناسبات عديدة. فعنده أن الذاكرة خير علاج ضد العدمية. ولقد اشتكى كوجيف من ضعف ذاكرة المثقف الثوري العدمي الذي سرعان ما «ينسى» المسار الذي قطعته البشرية (مسار الصراع والشغل) ويريد استئناف الفكر من الصفر والفعل من البدء. إن من شأن العدمية، عنده، أنها نسف للذاكرة وهدم للماضي. وإن مقاومة العدمية لتقتضي فعل الاستذكار. وقد بنى كوجيف تصوره لهذا الأمر على المبادئ التالية: لكي يقوم التاريخ لا يلزم فقط أن يكون هناك واقع معطى، وإنما يلزم أيضاً نفي هذا المعطى بتوسط من الصراع وتوسل من الشغل. لكن ما كان النفي نفياً إلى عدم، وإنما هو فعل احتفاظ بما تم نفيه. بهذا وحده يكون التطور خلاقاً، ويكون الاستمرار تقدماً.

والحق أن هذا الاستذكار هو ما يميز التاريخ الإنسي عن التطور البيولوجي. ومعنى الاحتفاظ بما تم نفيه تذكر ما كانه الإنسان بعد أن أصبح كائناً سواه. فبعون من فعل «التذكر التاريخي» يتمكن الإنسان من أن يحافظ

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩ و١٥١ ـ ١٥٢ على التوالي.

على هويته عبر التاريخ ـ وذلك بالرغم من كل أشكال نفي الذات التي يخضع إليها ـ وبقوة الذاكرة التاريخية يقتدر على أن يدمج ماضيه في حاضره. بفضل هذا التذكر إذاً يمكن الإنسان الذي «يتطور» أن يبقى «هو هو»، بينما الصنف من الحيوان الذي «يتحول» «بالطفرة» إلى صنف آخر يفقد أصله وذاكرته ولا تعود له صلة بماضيه. إنما التاريخ، بهذا المعنى، «تقليد واع ومراد»، و«لا وجود لتاريخ بلا تذكر تاريخي واع ومعاش ومراد»[٨].

والحال أن فقد المقدرة على «التذكر التاريخي» هو، في اعتبار كوجيف، أساس «الخطر المميت» الذي تشكله «العدمية» و«الشكية» ـ هاتان الآفتان اللتان تستبدان بالإنسان وتريدان «نفي» كل شيء و«إنكاره». والحق أن مجتمعاً يقضي وقته في الإصغاء إلى مثقف «ثوري» و«غير محافظ» و«جذري» ما يفتأ يعبث بإنكار (لفظي) لكل معطى، كان نوعه ما كان ـ لا لشيء إلا لأنه الثوري الذي يحلم، شأن الزعيم الشيوعي الروسي تروتسكي (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠)، بضرورة قيام «ثورة مستديمة»، وقد أنكر كل تقليد وتنكر لكل ماض ـ لمن شأنه أن ينتهي إما إلى «عدمية الفوضى الاجتماعية» وإما إلى «عدميته» هو بالذات ـ وحده الثوري الذي يبلغ مرتبة الحفاظ على التقليد التاريخي وإعادة إحيائه بالحفاظ على ذاكرته الإيجابية من شأنه أن يفلح في خلق عالم جديد قادر على الاستمرار في الوجود[٩]. وبالجملة، «لا يكون الإنسان حقيقة إنسية جدلية إلا بقدر ما يكون كائناً تاريخياً، ولا يكون كائناً تاريخياً إلا بقدر ما يتذكر ماضيه المتجاوز»[١٠].

والحال أن العدمي لا يظهر فقط في صورة مثقف معتزل، على شاكلة مثقفي عصر النهضة، أو في صورة ثوري نشيط، على شاكلة ثوار فرنسا الأوائل وتروتسكي، وإنما هو قد يتخذ صورة الفيلسوف. فما كانت الفلسفة أبداً بمنأى عن العدمية. هذا شلنغ ما نظر إلى العالم إلا بما هو «طبيعة». وقد نسي أن العالم «تاريخ»، فكان أن عاش بذلك عقلاً ملاحظاً متفرداً منعزلاً متوحداً عن المجتمع وكأنه «ظل إنسان». وهذا فيشته نسي الطريق الذي قطعته البشرية حتى صار بمكنتها القول: «أنا الواقع». فكان أن أثبت

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤ على التوالي.
(٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٤، الهامش ١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٠٥.

هذا الرجل «الأنا» بما هي فردية وحرية وذاتية، ونسي الطريق الذي سلكته وأغفله. وهذا ياكوبي ثمن الثورة ونسي الوسائل التي قادت إليها (الثورة الدموية والشغل)[11].

أما بعد، أَمَا لهذه الفلسفة التي طالما هي حاربت العدمية أن تنجذب إلى الغول الذي حاربته؟ أَوَ لم يقل نيتشه: إن من شأن من استطال النظر في الهاوية أن يصير هو نفسه عين الهاوية التي بها تنظر إلى الأشياء؟

الحال أن الكثير من العلائم تكاد تفصح عن انتماء فلسفة كوجيف إلى الأفق العدمي الذي طالما سعى إلى محاربته، ويا للمفارقة! منها؛ الأوصاف «الغريبة» التي خلعها على الإنسان؛ من اعتباره «كائنَ الطبيعة المريض» إلى نعته بكونه «الكائنَ اللا نهائي لا نهائية فاسدة»، ومن هذا إلى وصفه بكونه «الخطأ الطبيعي»! ومنها؛ الأساس الذي بنى عليه كوجيف فلسفة التاريخ برمتها؛ عنينا اعتباره الإنسان مجرد مخيلة وزهو ورغبة «حمقاء خرقاء» في تحقيق «قيمة معنوية» من غير تعلة بيولوجية أو سبب حيوي معقول! وهكذا، ففيما خص العلامة الأولى الدالة على «أعراض العدمية» في فكر كوجيف، فاجأنا الرجل بوصفه الإنسان بكونه «مرضَ الحيوان المميت»[12]، عاملاً على تمجيد المرض بما هو تحقيق للنهائية وللموت؛ أي بما هو محاولة للانفلات من المحل الطبيعي الذي يحتله الكائن في الكوسموس ومحاولة لتعالي الذات عن العالم الطبيعي المحكومة بقوانينه البيولوجية؛ علماً أنه لئن كان الحيوان لا يقدر على مواجهة المرض؛ ومن ثمة الموت، فلا يتحمل لذلك عزله عن محله الطبيعي، ومن ثمة «تمريضه» و«إماتته»؛ فإن من شأن الإنسان أن يقبل على المرض؛ بمعنى أنه يسعى إلى عدم التوافق بينه وبين عالمه الطبيعي؛ ومن ثمة فهو يهرب إلى الموت فراراً من حكم الطبيعة. فالإنسان إذاً، من حيث هو روح تسعى إلى التعالي، «حيوان مريض وميت من شأنه أن يتجاوز نفسه في الزمن»، بل هو «مرض الطبيعة المميت». أكثر من هذا، يذهب كوجيف إلى حد وصف الإنسان بأنه «خطأ طبيعي»، أو هو بالأحرى «خطأ اقترفته الطبيعة»[13]. ومعنى هذا القول الذي لا يقل غرابة

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٢، ٧٩ و١٥٠ على التوالي.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٥ و٦٤ على التوالي.

عن سابقه أن الإنسان، بما هو معارض للوجود المجالي الواحد المنسجم (الطبيعة أو الكون)، ما كان من شأنه أن يتوافق مع مجاله؛ ومن ثمة فهو خطأ، كأن الطبيعة أوجدته وندمت على إيجاده. وما إن هو يتوافق مع مجاله؛ أي «يتصحح» أو يصحح نفسه بما هي خطأ، حتى ينشأ العلم المطلق (الحق) فيتوقف الإنسان عن الوجود بما هو إنسان، ويتوقف التاريخ عن الاستمرار بما هو «تاريخ الأخطاء البشرية». ولذلك كان زوال الإنسان وبقاء الوجود الثابت (الكون) إنما معناه «زوال الخطأ لصالح الصواب». أَوَليس يجوز الظن لذلك بأنه لربما لم يكن الإنسان سوى «خطأ اقترفته الطبيعة بمحض الصدفة ولم تصلحه على وجه السرعة»؛ أي لم تقض عليه في حينه؟[١٤]

وما زال كوجيف يخلع على الإنسان من غرائب الأوصاف ما لا يصدق، حتى وصفه بأنه كائن «لا نهائي فاسد»؛ بمعنى أنه يخالف الحيوان من حيث إن هذا إمكاناته المتاحة للعيش محدودة متناهية فإذا استنفدها ـ وجوداً حيوانياً يأكل ويشرب ويتضاجع ـ لم «يمت» على التحقيق، وإنما هو «استحجر» أو قل «نفق». أما الإنسان فإنه بما له من إمكانات غير محدودة؛ أي لا نهائية، ولانهائيتها لانهائية فاسدة ـ أي تظل تتوالد من غير عودة إلى بدء ـ فإن موته هو وحده الذي يحدث القطيعة في هذه السلسلة اللا نهائية الباطلة.. وإثر موته ـ الذي وحده يوقف لانهائيته الباطلة ـ تموت الإنسانية جمعاء وتموت الحضارة[١٥].

«الإنسان مرض»، «الإنسان خطأ»، «الإنسان لانهائي باطل»... ـ تلك هي حقيقة الإنسان عند كوجيف. فما قيمة حياته في نهاية المطاف؟ لقد أورد العلامة الاجتماعي والسياسي الفرنسي **ريمون آرون** (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) في **مذكراته** رأياً كان كوجيف يردده؛ مفاده أن «الحياة الإنسية ما هي إلا كوميديا (ملهاة). إلا أننا، بالرغم من ذلك، مطالبون بحملها على محمل الجد»[١٦]. لكن مفهوم «الجد» يقال هنا بالنظر إلى التصور اللاهوتي للإنسان القائم على فكرة «القدر». ذلك أنه لو لم يكن الإنسان فانياً؛ أي لو لم يكن

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٦) Raymond Aron, *Mémoires* (Paris: Julliard, 1983), p. 99.

فعله يتضمن المخاطرة وإمكان الفشل، ولو كان ما يفعله الإنسان، على العكس من ذلك تماماً، مخبوراً منذ الأزل مرقوماً معلوماً؛ آنها ستكون حياة الإنسان «تحقيقاً لبرنامج محدد سلفاً مرسوم أزلاً مرقوم»[(١٧)]؛ وبذلك ستكون الحياة تراجيديا، إن لم نقل على التحقيق كوميديا. لأن التراجيديا تفترض الجد، ولا جد بحسب هذا التصور إلا قبل خلق الإنسان (حيث اختارت الآلهة مصيره) أو بعد موته (حيث تحاسبه)؛ وبالجملة، خارج الزمن. أما في الزمن فحياته كوميديا يلعب فيها ـ مع أن مضمونها معلوم مسبقاً، ومآلها محسوم أزلاً. فهي فاقدة للجد بهذا المعنى ـ ممثلون بشر يؤدون أدواراً محددة للترويح عن الآلهة وتسليتها ـ وهؤلاء الآلهة، بما هم مؤلفو المسرحية العالمون بمآل ممثليها، لا يأخذونها مأخذ الجد. وقس على ذلك الممثلين إن هم علموا أنهم يلعبون عبثاً أدواراً أعدت لهم سلفاً. والمغزى من هذه المماثلة، أن نهائية الفعل التاريخي؛ أي إمكان الفشل المطلق، هو الذي يضمن الجد المميز لمساهمة الإنسان في التاريخ. وهو جد يسم الإنسان ـ خالق التاريخ ـ فيستغني بذلك عن كل متفرج آخر (آلهة) سوى نفسه[(١٨)].

لكن، أي جد هذا الذي يحرك التاريخ؟ وأي جد يبقى بعد أن ينتهي التاريخ؟ لا شك، عند كوجيف، في أن محرك التاريخ هو «صراع المخيلة». وما صراع المخيلة هذا سوى العبارة عن خيلاء الإنسان الذي يسعى إلى أن يحقق لذاته الاعتراف بنفسه. وما صراع المَخِيلة بالصراع ذي السبب المعقول أو الضرورة الحيوية، وإنما هو ـ عند آخر تحليل ـ «نزوة آدمية» بلا معنى أو مدلول. أوَ لم يصرح كوجيف نفسه بأن: «غرور الإنسان الذي لا حد له هو الذي ينهض على أساسه وجود الإنسان، وهو الذي ينهض عليه فعل خلقه لذاته»؟[(١٩)] ولئن صح هذا الأمر، فإن هذه الحروب التي خاضها الإنسان وهذه الممالك والدول التي أنشأها إنما هي، إن هو تدبر أمرها تدبر المتبصر، لا معنى لها ولا معقولية؛ أي أنها نتاج عبث وعدم. ثم إن ههنا نشأتين للعالم: نشأة لاهوتية، ترويها قصة الخلق الدينية، ونشأة ناسوتية رواها الإنسان بدمه لما أعاد نابليون خلق العالم من جديد بدءاً من

(١٧) Kojève, Ibid., p. 47.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

العدم[20]. والظاهر أن كوجيف يرى أن الحداثة وما بعدها إنما معناها، عند آخر التحليل، هروب الإنسان من التسليم بالنشأة الأولى، وما تقتضيه من تسليم بالتعالي، وقول بالمقدس، وإيمان بالحياة الآخرة إلى القول بالنشأة الثانية، وما تتطلبه من هجر المقدس، وفقد التعالي، وموت الدين؛ أي تحقيق الغرور الإنسي بخلق العالم من عدم (الثورة)؛ ومن ثمة تأليه الإنسان وتجريد الإله من ألوهيته.

لكن، هل تأليه الإنسان نفسه أنساه فقده المقدس؟ أوَ ليس من شأن عالم بلا إله أن يكون عالماً بلا معنى؛ أي أن يكون عالماً من عدم؟ فأي جد هذا الذي حرك التاريخ إذاً وصيره؟ أكثر من هذا، إن نحن سلمنا بنهاية التاريخ، ساغ لنا السؤال: أي جد يبقى بعد أن يكون فعل الإنسان انتهى؟ أفهل يحل الفن واللعب والحب محل الفعل التاريخي المنتهي ومسد الدين الميت وبدل الأدلوجة المحتضرة والإنسان المتوفى؟ وبعد وقبل، هل بقي، بعد هذا، مكان لكي نردد مع هيغل الشاب قوله: «وحدها الشعوب التي لا دين لها شعوب سعيدة»؟ أم هلا تذكرنا «مخاطبة» من «مخاطبات» النفري جاء فيها على وجه التخصيص: «يا عبد، إنما يجير [الله] من لا رب له»[21]؟

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢١) المخاطبة ٢٩ من مخاطبات النفري.

القسم الثاني

نظرية الحداثة في فكر إريك فايل

الفصل السادس

المدخل إلى فهم نظرية الحداثة عند إريك فايل

من أسس فهم فكر إريك فايل

١ ـ الإنسان والإمكان: العقل والقول والتفلسف وأضدادها

لربما سنح للناظر في كتاب **منطق الفلسفة** (١٩٥٠) لصاحبه المفكر الفرنسي الجنسية الألماني الأصل **إريك فايل** (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) أن يلفي أنه بني على القول بأن الإنسان إنما هو خص، من بين ما خص به، بالقدرة على أن يحقق لنفسه ثلاثة إمكانات ـ علماً بأن مفهوم «الإمكان» يعني، ههنا، «مجال الأمور التي قد يقدم الإنسان على فعلها وقد يحجم»[١] ـ وهي، على التوالي، أن يكون عاقلاً (إمكان تحقيق التعقل)، وأن ينشئ قولاً متسقاً (إمكان تحقيق التلفظ الدال)، وأن يتخذ الفلسفة بساطاً إلى عرض فكره وقوله (إمكان تحقيق التفلسف). ولما كان «من المحال أن نتحدث عن الإمكان الواحد من غير أن نستحضر ضده»[٢]، فلا ينهض الحديث عن إمكانات بلا عوادم؛ وإلا هي أضحت في حكم الضرورات المقررة. فقد تحصل أنه لزم، ههنا، أن توجد إمكانات ضدية ثلاثة. وهي تحد بالتضاد مع صنواتها، فتكون، تباعاً: إمكان أن يختار الإنسان مسلك اللاعقل ضد العقل، أو يركن إلى الصمت رفضاً للقول، أو يبادر إلى معاداة التفلسف نكاية في اختيار

(١) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), p. 17.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

الفلسفة. وهي إمكانات ضدية ثلاثة يسميها فايل، تارة مجتمعة وتارة متفرقة، بجامع الاسم: «العنف».

والحال أن المتأمل في أنحاء التضاد بين هذه الإمكانات الأساسية ومعانداتها ليلحظ أن بينها، ثلاثة ثلاثة، تعالقات كثيرة: **منها**؛ أنها تنحل كلها، عند آخر التحليل، إلى ثنائية أصلية لا تقبل الاختزال إلى أبسط منها؛ عنينا ثنائية «العقل» و«العنف». وهي الثنائية التي ترددت، أكثر من غيرها، في كتاب المنطق حتى لأنها كادت أن ترسم سلم قيمه. **ومنها**؛ أنه ـ إن على جهة الإيجابية أو على وجه الضدية ـ فإن الإمكان الأول ـ وقد عنينا به إمكان خيار «العقل» ـ هو المقدمة إلى الإمكانين الباقيين. فمن شأن من اختار العقل أن يكون قد اختار الكلام المتسق، ومن اختار هذا اختار التفلسف. وبالمثل، من شأن من اختار «اللا عقل» أن يكون قد اختار الصمت أو معاداة التفلسف العداء المطلق ـ هذه تقابل تلك. **ومنها**؛ أن هذه الخيارات وأضدادها إنما هي «إمكانات»، وما هي بـ «ضرورات». وهي «إمكانات» لأن البرهنة عليها بالضرورة والشهادة لها بالوجوب لا تستقيم. فالواحد منا لو هو رام فعل ذلك لاحتاج إلى البرهنة عليها بتوسلها هي ذاتها؛ وفي ذاك نوع من المصادرة على المطلوب. كيف لا يكون ذلك كذلك ونحن لو رمنا البرهنة على ضرورة قيام «العقل» لما كان لنا بد من استخدام العقل نفسه بساطاً إلى مطلبنا؟ وبالمثل لو نحن رغبنا في الاستدلال على ضرورة «القول» لتوسلنا القول ذاته سبيلاً إلى بغية ما رمناه لا الصمت أو غيره! فما من سبيل إلى الاستدلال على ضرورة القول سوى القول نفسه! ونحن لو عزمنا الاحتجاج على ضرورة «الفلسفة» لألزمنا ذلك أن نتفلسف، على نحو ما أوضحه أرسطو في دليل إحراجه الشهير.

وليس يستفاد مما سلف انتفاء العقل وعدم القول وغياب التفلسف، وإنما يستفاد منه أن هذه الأمور مقامها على الإمكان لا على الضرورة، ومدارها على الاختيار لا على الاضطرار. والشاهد على تحقق هذه الأمور في الواقع هو الواقع نفسه: أنظر فيه تجد تحقق العقل والقول والتفلسف أجمعين، وإن بدرجات متفاوتة ونسب مختلفة. وفي تحقيقها دليل على إمكانها، لا على ضرورتها، على نحو ما اعتقد البعض خطأ. وبه يتعين أن «التحقق هو خير حجة تنهض على الإمكان»[٣].

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

وهكذا، ففي ما تعلق بأمر الإمكان الأول ـ عنينا به «إمكان العقل» ـ انطلق إريك فايل من المقدمة التالية: بدل القول الشائع: إن الإنسان كائن «وُهب» العقل و«خُص» به ـ وكأن العقل «هبة» أو «خصيصة» أو «أثرة» أفادت الميزة في الخلق والمزية على الخلق؛ أي كأن العقل صفة ماهوية ثبتت للإنسان كما ثبتت له اليد والمشي على إثنتين ـ الأحرى بنا والأجدر أن نقول بالأولى: إنه لو شاء لكان بمكنته أن يصير كائناً عاقلاً. إنما العقل ههنا مكسوب لا موهوب. وكل إنسان ذو عقل، وما كل ذي عقل بعاقل. ولما كانت المُكنة قد نهضت دليلاً على حرية «الخيرة» بين العقل وضده (العنف)، وكان التاريخ قد أثبت بالفعل وجود أناس حكمة، مثلما هو أثبت وجود أناس حُمْقَة، جاز لنا أن نقول: إن الإنسان إنما هو، على التحقيق، خِيرة وحرية بمكنتها إن شاءت أن تعقل وإن شاءت ألا تعقل. وأياً كانت جهة خيرة الإنسان، فإن ههنا قام، من جهة، «الشخص أو الفرد، أعنينا به «أنا» أو «أنتم» أو «الآخرين»، وقد افتقر إلى التعقل». كما نهض ههنا، من جهة ثانية، إمكان «أن يحقق المرء التعقل المرار العديدة، وأن يحقق الحرية المناسبات الكثيرة»[٤]. وفي الحالين معاً أمارة على استواء العقل واللاعقل على جهة الإمكان.

والسبب في القول بإمكان قيام العقل لا بضرورته وباختياره لا باضطراره أن الإنسان إن هو تؤمل أظهر أنه ما كان هو عقلاً مفارقاً وإنما هو عقل مشدود إلى جسم حيواني محايث له معوز ذي حاجات حيوانية ونزعات بهيمية وأهواء منفلتة. ولذلك كان الإنسان دوماً مجبراً على أن يجر وراءه أذيال حيوانيته وأن يشهد في نفسه على آثار بهيميته، ولربما حكم عليه بأن يفعل ذلك إلى الأبد. لكن الإنسان لا يني يتوق إلى أن يكون عاقلاً أو أن يحقق العاقلية حتى يهزم بها الحيوانية والبهيمية. فقد تحصل مما سلف، أن «العقل إمكان للإنسان. ونحن نقول، ههنا، «إمكان» لندل به على ما يقدر الإنسان على الإتيان به. والحق أن الإنسان يقدر على أن يأتي السلوك العاقل، أو هو على الأقل يرغب في أن يكون امرءاً عاقلاً. لكن علينا أن ننبه ههنا إلى أن هذا مجرد إمكان للإنسان لا يقوم مقام الضرورة. وهو إمكان امرئ يملك، على الأقل، إمكاناً آخر يعلم علم اليقين أنه العنف»[٥]. فتحصل بهذا

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

أن: «العنف والعقل إمكانان إنسانيان جذريان؛ أي أنهما متجذران في حرية الإنسان بما هي حرية جذرية على أساسها ينهض وجوده»[٦]. أكثر من هذا، إن «الإنسان يختار العقل بحرية؛ ونحن نقول «بحرية» لأنه بمكنته، وما زال في مكنته اليوم، أن يختار نقيض العقل؛ نعني به العنف»[٧].

فإن نحن تبينا هذا الأمر، تبينا معه أن مسألة اختيار العقل هي مسألة «خيار حر»، أو لنقل تأسياً بعبارة إريك فايل نفسه: إنها مسألة «خيار تأسيسي»؛ بمعنى أنه خيار «يؤسس» للعقل من غير أن يكون هو نفسه وفي ذاته «مُؤَسَّسَاً» على العقل[٨]. والمستنتج من هذا أن «من شأن الحرية أن تكون سابقة على العقل». فقبل أن يتم اختيار «العقل»، ما كان ثمة مقام للاستدلال أو قيام للبرهنة أو لزوم للضرورة المنطقية. وهو اختيار لا يمكن أن يوسم بأنه «اختيار عقلي». إذ الحرية هي أن يكون لك أن تختار بين العقل والعنف من غير أن ترجع في ذلك إلى أي مرجع عقلي معتمد. أَوَليس هو «خيار بلا سند أو أساس»، وذلك ما دام «الشأن في السند والأساس ألا يظهر إلا بعد أن يتم الاختيار ذاته»؟ أَوَليس «لا أحد يمكنه أن يبرر عقلياً اختياره للعقل»؟[٩].

وبه ثبت أن الإنسان حرية، وهو حرية غير محددة أو مثبتة؛ بل هي ما تفتأ تتحدد على الدوام. وإن لبمكنتها أن تختار العنف ـ ومن ثمة الحياة البهيمية ـ كما إن بمكنتها أن ترفض العنف ـ ومن ثمة أن تختار الحياة العاقلة؛ أي الحياة الإنسانية. لكن الحرية وإن هي سبقت العقل فإنه لا يدركها إلا العقل؛ أي أنه لا يدركها إلا الإنسان الذي اختار العقل؛ وذلك ما دام أن من شأن الحيوان [الإنسان العنيف] أن لا يعي اختياره وألا يدرك قدرته على الاختيار. ولذلك جاز القول ـ بما ثبت من أن الحرية سبب قيام العقل وأن العقل أساس فهم الحرية ـ «إن الحرية هي علة العقل الكنهية، والعقل هو علة الحرية الاستعلامية»[١٠]. ومهما يكن من أمر، فإن فايل ما فتئ يردد

---

(٦) Marcello Perine, *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, edité par Beauchesne, traduit du brésilien par Jean Michel Buée (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1991), p. 197.

(٧) Eric Weil, *Philosophie morale*, 4ème ed. (Paris: Vrin, 1987), p. 46.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

قول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤): «ما كان الإنسان عقلاً [معطى]، وإنما هو كائن عاقل [مبنى]»[11]؛ مفضلاً بذلك اسم الفاعل (الإنسان بما هو «عاقل»)، على الصفة الثابتة الجامدة (الإنسان بما هو «عقل»). أكثر من هذا، يفضل فايل استعمال الفعل (فعل «التعقل») على الصفة واسم الفاعل معاً.

لكن، إذا صح أن الإنسان حرية اختيار بين العقل والعنف، جاز آنها التساؤل: وما العقل؟ وما العنف؟ الحق أنه بقدر ما حضر العقل ومشتقاته؛ من «عاقلية» و«معقولية» و«تعقل» و«تعقيل» و«استعقال»، حضوراً كاسحاً في كتاب المنطق، وذلك حتى لنكاد نجزم أنه كتاب وضع في العقل، غاب تعريفه غياباً تاماً، اللهم إلا لماماً في هذه الإلماعة أو تلك الإيماضة من لمع وإيماضات عبارات فايل. والأنكى من ذلك، أن هذه الملاحظة لا تنسحب على كتاب **المنطق** (١٩٥٠) وحده، بل هي تشمل كتابات أخرى؛ شأن **الفلسفة السياسية** (١٩٦٥)، و**الفلسفة الخلقية** (١٩٦١) و**المسائل الكانطية** (١٩٦٣)، وغيرها من الفصول المنتزعة والمحاضرات المتفرقة (١٩٧٠ ـ ١٩٨٢). فلا يكاد الباحث يعثر في تضاعيفها إلا على عبارات نتف متفرقة مفتتة ههنا وههنالك؛ مثل مساواته بين «الأمر العقلي» (Le Rationnel) و«الشأن الكوني» (L'Universel) من جهة، أو مماهاته بين «العقل» و«الحرية» من جهة أخرى. وبالجملة، العقل هنا هو الحاضر الغائب.

والحال أن إريك فايل قدم تبريراً لغياب تعريف «العقل» هذا. وهو أن من شأن العقل أن يتعالى على كل معطى وأن يتجاوزه؛ فلا سمي له، وكيف يُحد من شأنه أن نحد به الأشياء؟ بل إنه شرط وجود المعطى ذاته؛ فما كان هو ليسوى بمشروطاته! ولذلك سماه الفلاسفة القدامى بأحق الأسامي وأسماها؛ سموه «الواحد» و«الفعل المحض»، وأخبروا عنه بـ «الله في ذاته» و«الجوهر»، ودلوا عليه «بالعقل الأول» و«العقل الفعال»، وجردوا اسمه من كل عالق هو دونه وميزوه عن سواه، فقالوا: «العقل». . . فكان بذلك: «الموجود الأسمى الذي ليس من شأنه أن يوصف أو يُقال». أَوَ لم يظهر لهم أن الشأن فيه أنه «يؤسس كل وصف وقول ووجود»؟[12] وبعد هذا، أَوَليس

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٢) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 17.

العقل أصل كل فكر وكل تعريف؛ وبالتالي لا يجوز تعريفه بما افترض أنه أصله؟[١٣] وبعد هذا وذلك، أوَليس العقل، بما هو تعبير عن الشأن الكوني، أصل كل فهم وشرطه؟ فكيف لنا أن نفهم ما كان أصل الفهم ذاته الذي عليه نهض؟[١٤] لكن هذه الاعتراضات المحقة لم تمنع إريك فايل من أن يجرب طريقاً مخالفاً في تعريف «العقل»؛ نعني به طريق السلب الذي هو غير طريق الإيجاب، فيعمد إلى أن يحد العقل بما ليس هو؛ أي بالعنف.

والحق أنه ليس بوسعنا، ههنا، أن نحسب مفهوم «العنف»، وقد اتخذه فايل بساطاً إلى تعريف العقل، فضلة لا عمدة؛ وإنما حضور هذا المفهوم لا يقل عن حضور مفهوم «العقل» ذاته. ولئن هو كان قد سبق لنا أن قلنا بأنه يمكن وصف كتاب **المنطق** بأنه كتاب خصص للعقل، فإننا لم نقل على التحقيق إلا نصف الحقيقة. أما نصفها الثاني فهو أنه كتاب خص أيضاً بموضوع «العنف». وهو يحضر، في مؤلف **المنطق**، بصفات متعددة وأسماء متفردة. فتارة يسمى «عنفاً طبيعياً»؛ وذلك سواء أكان هو «عنف الطبيعة الخارجية» ـ أي عنف الحاجة الإنسية الحاملة للإنسان على فعل التدمير والإشباع (الجوع، الجنس)[١٥] ـ أم «عنف الطبيعة الداخلية»؛ من خطأ[١٦] ووهم وظن. . . وتارة يسمى «عنفاً خارجياً»؛ أي عنفاً اجتماعياً؛ شأن عنف «المتبربرة» المهددة لوحدة الجماعة «المتحضرة»[١٧]، وأحياناً يسمى «عنفاً ناطقاً»؛ أي عنف القول الفردي الجزئي الذي يريد فرض فهمه على أفهام غيره. وقد يسمى «عنفاً صامتاً»؛ أعني عنف رفض الحوار والارتكان إلى السكوت: تعددت الأسامي والعنف واحد. ثم هو قد يفيد «المعطى» الطبيعي الذي يكبل الإنسان ويجعله محايثاً لمحله الطبيعي (الحيواني)، فيخالف بذلك الحرية والتعالي عن المعطى[١٨]، وقد يعني التهافت في القول والتسيب فيباين الاتساق والانسجام[١٩]، وقد يدل على الصمت العنيد ومعارضة القول السديد[٢٠]، وقد

(١٣) Eric Weil, *Philosophie politique*, 5ème ed. (Paris: Vrin, 1989), p. 104.

(١٤) Weil, *Philosophie morale*, p. 43.

(١٥) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 58.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

يشير إلى الغير المهدد لهوية الذات[٢١]، وقد يستفاد منه توسل الشعور والإحساس والوجدان بساطاً إلى معاملة السوى عوض الاهتداء بهدي من الرغبة في الفهم والإفهام والتفهيم، وقد يشير إلى الأمر الفردي والذاتي فيعين الفرد المتوحد الذي ينبذ الشأن الجماعي المشترك ويقوم ضد الأمر الكوني والكلي[٢٢]. وقد يفيد معظم هذه المعاني ويزيد بأن يدل على «رفض الحقيقة والمعنى والاتساق، واختيار الفعل السالب والكلام غير المتسق والقول «التقبني» الذي يفيد صاحبه من دون أن يبحث لأمره عن علة أو سبب»، أو يدل على «الصمت والتعبير عن الإحساس الشخصي الذي يريد أن يبقى شخصياً متفرداً»، بل قد يدل على «الاختيار الحر غير المبرر»؛ مثل اختيار العقل نفسه أو الفلسفة[٢٣].

وقد لخص إريك فايل مجمل هذه المعاني التي يقال بها لفظ «العنف» في فقرة من كتاب **المنطق** مكثفة حيث أشار إلى أنحاء من العنف ثلاثة: عنف **أول** هو عنف امرئ لا يقبل قول غيره، مهما أوتي هذا القول من دامغ الحجة وسديدها، وإنما هو يبحث عن إرضاء نفسه، بالمحاربة لا بالمحاورة، دفاعاً عن قوله الذي يريده قولاً وحيداً متفرداً يرتضيه لنفسه، فلا يكون منه إلا أن يعمد إلى توسل القوة بساطاً إلى إقصاء أقوال الآخرين بالشدة. وعنف **ثان** هو عنف امرئ يرغب أن يثبت وجوده على نحو ما يدور في خلده، فلا يعبر عن ذاته بمشترك اللفظ؛ أي بالعقل، وإنما هو يفعل ذلك بالحس، متوسلاً إلى مرامه لغة إن صح أنها تفيد في فهم ذاته لذاته صح أيضاً أنها لغة خاصة منكمشة على نفسها ليس من شأنها أن تعرض ذاتها على محك مبدأ «عدم التناقض» ولا يمكنها لذلك أن تقارع بالحجة. وإذا كان المرء يوقع هذين النوعين من العنف على غيره، فههنا نوع **ثالث** يوقعه الغير الطبيعي (الطبيعة) على الإنسان؛ أي عنف توقعه قوة كبرى على قوة صغرى؛ عنف نختار له من الأسامي أسماء: «الحاجة» و«الغريزة» و«النازع» و«الدافع» وما شابهها.

وقد جرى على مجرى هذا الاتساع في القبض على مفهوم «العنف» المنفلت ما ورد في كتابات فايل الأخرى، غير كتاب **المنطق**. فقد قابل فايل تارة بين

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

«العنف الفيزيقي» الذي تمارسه الطبيعة الخارجية على الإنسان ـ من إمراض وتجويع وتمويت ـ و«العنف الإنسي» الذي يمارسه البشر على بعضهم البعض؛ من تعذيب وحرمان وتقتيل، كما قابل هذا بـ «العنف الذاتي» الذي يمارسه الإنسان على نفسه من صنوف الأهواء الطارئة عليه[٢٤]. وقابل فايل تارة أخرى بين العنف المعتمد على القوة، بما هو عنف طبيعي، والعنف المعتمد على الذكاء المتوسل إلى الفطنة (الكذب، الغش، التدليس. . .)[٢٥]. ثم إنه قابل بين «عنف حاصل نافذ» و«عنف متوقع منظور»؛ قاصداً بالأول ما تحقق في الواقع من عنف، وبالثاني ما يمكن أن يحدث من عنف في ما يستقبل من الزمان[٢٦]. وقس على ذلك مقابلته بين «عنف الطبيعة الداخلية» و«عنف الطبيعة الثانية»؛ أي عنف المجتمع[٢٧]، أو مقابلته بين «عنف أول» هو عنف الطبيعة و«عنف ثان» هو عنف الإنسان بإطلاق[٢٨]. يضاف إلى ذلك أن فايل ساوى تارة بين العنف واللامعنى والمعنى واللاعنف[٢٩]، وتارة بين «الأمر العنيف» و«الأمر الطبيعي»[٣٠]. وأطلق على العنف صفات «العمى» و«السلب» و«نفي كل معنى» و«اللامعقولية الخالصة»[٣١]. ومهما يكن من أمر، فإن العنف يعني سلباً رفض العقل والقول والتفاهم، ويفيد إيجاباً اللجوء إلى القوة والمخاتلة والخداع، كما يعني رفض التعالي والخضوع إلى الطبيعة والهوى. وهو لذلك ضاد الشأن المعقول والكوني والحر، ورادف الأمر الطبيعي والاعتباطي والقسري. . .

والحال أنه قد يبدو الحديث عن هذين الإمكانين المتخالفين ـ العقل والعنف ـ وكأنه حديث عن ضدين لا يجتمعان. غير أن فايل، بما هو وريث حقيقي للفكر الجدلي الهيغلي، لا يقول بالتضاد المطلق الذي شأنه أن يطوح بالضد إلى مهواة لا قعر لها ولا قرار. . . وإنما هو يقول بالتلابس بينهما والتعالق. ذلك أن من شأن العقل أن يخالطه العنف، ومن شأن العنف أن

---

(٢٤) Weil, *Philosophie politique*, p. 47.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٨) Eric Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, bibliothèque des archives de philosophie; 37, 2 vols. (Paris: Beauchesne, 1982-2003), p. 153.

(٢٩) Weil, *Philosophie morale*, pp. 20-23.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٤.

(٣١) Weil, *Philosophie politique*, p. 246.

يخالطه العقل، فلا يصفى أحدهما من غير شائبة سواه. أنظرهما متلابسين في تاريخ قومك، وانظرهما متعالقين في نفسك: أينما وليت وجهك ـ أنت أيهذا الإنسان العاقل ـ فثمة مظهر من مظاهر العنف تذكرك به حاجات بدنك وطبعك ومخيلتك. ولذلك كله، فإن القول بعقل من شأنه أن ينفي العنف نفياً مطلقاً، إما هو حلم بعيد المنال، أو هو تجاهل للواقع مخيب للآمال. ذلك أن العاقل يعلم أنه إن صح على الدوام القول: «إن العقل وحده يحقق الرضا للإنسان، بل هو الرضا بعينه»، فإنه لا يقل صحة عنه القول: «إن هذا العقل لن يتحقق للإنسان إلا في وسط يملؤه العنف والخوف». ذلك أن من شأن الإنسان أن «لا يتعالى أبداً عن مجال يكون فيه العنف والخوف [منه] والخوف من الخوف أموراً ممكنة قابلة للتحقق ولا يعرى أو يسلم»[٣٢].

والمستفاد من هذا، أن على العاقل ألا يكتفي بأن يسلك في هذه الحياة كما لو أن العنف كان غير موجود؛ شأن ألا «يتكلم عنه» أو أن «يتجاهله» أو أن «يكبته». فما هو يفعل على التحقيق سوى كبت الخوف منه وإسكات رهابه في نفسه؛ مع أنه خوف قائم متحقق يدل على بقاء ما يخيف. أكثر من هذا، إن المتأمل في العنف يدرك أنه ما كان هو مجرد حد سلبي أو عدم محض لا يتحقق إلا في الحالات القصوى أو الشاذة، بل إننا ما فتئنا نحيا في عالم من العنف. أَوَليس يعلم الإنسان الحديث أن «العنف هو العلة المحركة لكل نشاط وفعل إنسانيين»؟[٣٣] أَوَ لم يقل أستاذ فايل الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١): إن من شأن التاريخ أن تصنعه الأهواء؟[٣٤] وألم يقل قبله المؤرخ الإنكليزي إدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤)، صاحب كتاب **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها**، «ليس يعدو التاريخ أن يكون شيئاً أكثر من سجل لجرائم البشر وحماقاتهم ونكباتهم»؟[٣٥].

والحق أن صلة العقل بضده أعقد من هذا وأعوص. ذلك أنه لئن هو

---

(٣٢) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 21.

(٣٣) Weil, *Philosophie politique*, p. 261.

(٣٤) يطلب هذا الرأي من مظانه في: جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٨٧ وما بعدها.

(٣٥) إدوارد جيبون، **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها**، ترجمة محمد علي أبو درة (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤٢.

صح القول: إن العقل رفض للعنف، فإن هذا لا يعني أن هذا الرفض «رفض مطلق» أو أن هذا الضد تطويح بالعنف إلى هاوية سحيقة وخارج قصي. فمن جهة أولى، قد يحدث أن يدعو العقل نفسه ـ ممثلاً ههنا في الفلسفة ـ إلى مواجهة العنف بالعنف وصده به. وهذا هو عنف العنف أو العنف المضاد، بما هو، على حد تعبير دو والنس، «سلاح العقل». فههنا «عنف أصلي» و«عنف ردي» أو «عنف درئي» هدفه اتقاء العنف بالعنف وكفه به، أو قل تحقيق اللاعنف بالعنف[٣٦]. ففي هذه الحالة يكون العنف أنفى للعنف على نحو ما قال الشاعر العربي: «ولكن صد الشر بالشر أحزم». وذلك على أساس أن «بعض الشر أهون من بعض». وليس اللجوء إلى العنف يتخذ هنا معنى «الإكراه البدني» وحده، بل قد يتخذ معنى «قوة القول» نفسه درءاً للعنف؛ أي اللجوء إلى اتساق القول ضد تهافت العنف[٣٧]. ومن جهة ثانية ـ وهذا أمر شأننا أن نتبينه في ما يلحق ـ يبدو أن العقل نفسه نشأ داخل عالم من العنف وتفتق في حضنه. ذلك أن معنى أن يريد الإنسان أن يصير عاقلاً؛ أي أن يبحث عن الاتساق ويقبل بمعيار «الكونية» ويهدف إلى تحقيق السعادة ـ وذلك كله يشمله مفهوم «العقل» ويضمه ـ أمر «لا يمكنه أن يتصور أو يتحقق إلا في عالم اللاعقل واللااتساق والشأن اللاكوني والشقاء»[٣٨]؛ أي في عالم العنف. ثم إن القول، مطلق القول، إن هو تؤمل في ذاته بما هو قول ظهر أنه تعبير عن الإحساس؛ أي تعبير عن أمر شأنه أنه عنيف؛ وذلك بما أن الأمر الذاتي الفردي الخاص الذي يرفض الكوني المشترك هو عند حقيقته عنف. علماً أن من شأن القول أن يظل عالقاً بهذا العنف الأولي يحاول تهذيبه وتشذيبه. فما من قول إلا وعلق به العنف[٣٩]. والأنكى من ذلك، أن العنف لا يوجد خارج القول وحده، وإنما هو يتلبس بالقول ذاته. فما من قول جزئي قام ضد قول آخر إلا وكان عنفاً؛ أي قولاً عنيفاً[٤٠]. فالعنف الذي قد يتبدى على أنه «الغير المضاد للقول المطلق الاتساق [العقل]» إنما شأنه أن يتلبس بالقول نفسه وأن يسكنه. آنها يصير القول الذي يمحق الفرد ويسحقه قول عنف؛ وذلك لا بمعنى أنه يصير القول الذي «يفكر» في العنف و«يقول» به

(٣٦) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 58.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٣٨) Weil, *Philosophie morale*, p. 108.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.

و«يدعو» إليه وحسب، ولا بمعنى القول الذي «ينشغل» بموضوع العنف و«يهتم» به؛ وإنما القول الذي «أبداه العنف وشكله وأقامه»؛ بمعنى القول الذي أساسه وأصله وسنخه عنف. وفوق هذا الأمر وذاك، فإن الحق يقتضي منا الاعتراف بأنه «لكي يبقى العقل حياً يلزمه أن يترك ما يراقبه [العنف] حياً أيضاً. ففي غياب هذا لن يكون العقل إلا فراغاً وعطالة وتبطلاً»(٤١). وبعد، أَوَليس اختيار العقل نفسه اختياراً عسفياً؛ أي اختياراً عنيفاً؟ فقد تحصل أن العنف لا يظهر هنا من حيث هو «حد سلبي» فقط؛ أي بما هو «غياب» أو «فراغ»، وإنما هو يبدو من حيث هو «حد إيجابي» أيضاً؛ أي من حيث هو «حضور» و«امتلاء».

وفي ما خص الإمكان الثاني؛ عنينا به «إمكان القول»، فإنه لا مراء من التسليم ههنا بأنه يمكن الإنسان، بما هو إنسان، أن يلتزم الصمت أو يلوذ بالسكوت ـ وهذا وجه آخر من وجوه العنف، أو لنقل: «لا شيء يمنع الإنسان من أن يلتزم بالصمت أدوم الصمت على نحو أبدي»(٤٢). لكن، لما كان التحقق، كما أسلفنا، قد نهض حجة على الإمكان، ولما ثبت بالعيان أن هناك أناساً أنشأوا أقوالاً إنشاء ـ فلا هي «تنزلت من السماء ولا هي خرجت من رأس جوبتير»، بحسب عبارة إريك فايل البديعة ـ فإنه تبدى أن الإنسان اختار إمكان القول.

وبيان ذلك، أن الإنسان، وإن هو عرف عنه أنه «حيوان ناطق» أو «كائن حي متكلم»، فإنه «ما كان بالضرورة كائناً ناطقاً متكلماً»(٤٣). إذ قولنا عنه: إنه حيوان ناطق، لا يعني أنه غير قادر على الصمت. فالصمت إمكان أنطلوجي أساسي جوهري، وليس هو مجرد إمكان عرضي عبثي. ومن ثمة تساوي الكلام والصمت في الخيرة. إنما الإنسان «كائن يمكنه، بدل أن يتكلم، أن يلجأ إلى العنف، وذلك إما بممارسته، أو التعبير عن ذاته بعنف، وإما بالخضوع له»(٤٤). ولئن صح أنه كان بمكنة الإنسان ولا يزال، أن يختار بين القول (النطق) والعنف (الصمت)... فإن الحال شهد أيضاً ودل على أنه اختار القول. وهو اختيار حر؛ أي أنه اختيار غير مبرر ولا هو معلل أو مسوغ

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٢) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 60.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(اختيار عنيف). ثم إنه اختيار الشأن فيه أنه يقبل المراجعة في أية لحظة لحظة، وذلك باختيار ضديده؛ نعني به عنف الصمت.

لكن، ما القول الذي اختاره الإنسان؟ ليس المفروض في الإنسان أن يختار بالضرورة والاضطرار «القول المتسق»؛ أي القول الكلي المشترك الذي لا أعبر به عما أشعر به لوحدي أو تعبر به أنت عما تشعر به لوحدك، وإنما هو القول الذي ديدنه أن يعبر عما نفكر فيه جميعاً ونفهمه سوية ويسهل علينا إقناع بعضنا البعض به، وإنما هو قد يختار خيارات أخرى غير هذا الخيار الكوني المعقول: **منها**؛ إمكان خياره لما يسميه فايل «اللغة غير المتسقة» التي شأنها أن ترطن بأحاسيس حميمية رطانة أشبه ما تكون بما لا يقال. **ومنها**؛ إمكان خياره لما يسميه فايل «القول التقني»؛ أي لغة العلم التي تهدف إلى تيسير عمل الإنسان من غير البحث عن الأسباب البعيدة وعلل القول المبينة. **ومنها**؛ إمكان خياره «الصمت» بمعناه المعروف المتداول[٤٥]. وهذه كلها مضادات للقول المتسق ومعاندات وعوادم. وقد يحدث أن يختار الإنسان القول المتسق ـ وهو القول على التحقيق والحصر. وليس القول المتسق هو التعبير الفردي الجزئي الذي لا يشير إلا إلى الأمر الذاتي والشأن الفردي والخاص الحميمي... ولا هو ما لا يعبر إلا عن المشاعر العنيفة... وإنما هو القول الذي يتعلق بالإنسان بما هو إنسان؛ أي بما هو كائن يطمح إلى العقل، لا بما هو كائن عنيف متشبث إما بلغة المشاعر أو لغة العلم أو لائذ بالصمت العنيد. وهذا يعني كذلك أن بإمكانه أن يختار الاتساق أو ألا يختاره. وما كان للقول المتسق عليه حجة؛ لأن كل حجة لصالح هذا القول تفترض، قبلاً وأصلاً ومبدءاً، ما تريد البرهنة عليه؛ أي الاتساق[٤٦] ـ وفي ذلك مصادرة على المطلوب.

ومعنى ذلك، أنه ليس من الضروري أن يكون قول الفرد مقالاً متسقاً؛ أي قولاً قابلاً للفهم والتفهيم. فعادة ما يقف المرء عند أنصاف الحلول؛ أي عند أفكار متهافتة حميمية خاصية[٤٧]. فإن حدث أن هو اختار القول، لم يكن له بد من أن يختار الاتساق. ذلك أنه «من شأن القول ألا يخص الفرد وألا يستهدفه». ولذلك فإنني «حين اختار القول، فإنني لا أختار ذاتيتي ـ وإلا سلكت مسلك الفعل أو الصمت أو العبارة عن الذات بالكلام غير المتسق ـ

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

وإنما أنا، على العكس من ذلك تماماً، أكون قد اخترت الشأن الكوني». وبه اتضح أن «فرديتي أصبحت مشمولة في القول لا القول مشمولاً في الفردية»[٤٨]. ذلك أنه «لئن هو حدث أن أردت استعمال لغة متسقة، فإن الشأن فيها ألا تكون لغتي المخصوصة. فما هي بلغتي إذاً ولا ينبغي لها أن تكون. إنما الشأن فيها أن تكون لغة الناس أجمعين. وهي لغة ما ابتدعتها بدعاً وإنما أنا وجدتها سابقة علي قبلاً»، بل إنني على التحقيق ما وجدتها هكذا هملاً؛ لأن ذلك يفترض أنني عن القول مستقل، وإن اعتقادي هذا ليشبه فعل شخص دخل إلى متجر ملابس وتكرم على نفسه باختيار لباس مناسب له، في حين أن الحق يقتضي منا القول: إننا لا نحيا خارج القول، بل الأصل فينا أن نحيا به وفيه[٤٩]. والمستفاد من هذا، أن من أراد القول أراد الفعل، ومن أراد الفعل أراد الشأن الكوني المشترك لا الأمر الذاتي المنفرد.

ولما ظهر أن اختيار القول أفاد إيثاره على الصمت، بدا وكأن القول والصمت ضدان متنافران بحيث ينبذ الواحد منهما الآخر نبذ المارد للماء المبارك. والحال أن فايل ـ وقد أخلص لرؤيته الجدلية ـ لا يرى أن الأمور على هذا النحو من التضاد المطلق. فالعلاقة بين القول والصمت علاقة جدلية من نواح شتى؛ أي أنها صلة تعالق وتعاضل:

ومن أوجه هذا التعاضل؛ أن اللغة لا تتعلق، على التحقيق، بقول ما هو قائم كائن، وإنما بما ينبغي ويلزم أن يقوم ويكون؛ بمعنى أن مجالها ليس هو مجال الأمر الموجب (الحاضر)، وإنما هو مجال الأمر السالب (الغائب)؛ أي أن قول اللغة يدور على ما لم يوجد بعد أو ما لم يعد موجوداً أكثر مما هو يتعلق بما هو موجود قائم متحصل. فمن دأب الإنسان دوماً أن يتحدث عما ينقصه أكثر من أن يقر بما يحصله. أكثر من هذا، إن اللغة تخفق أشد الإخفاق حين تريد قول ما هو كائن، بل إنها لتكذب حين تفعل. أوَ لم ينته كل أولئك الذين جدوا لقول الحق القائم إلى كشف كذب اللغة، ومن ثمة لاذوا بالصمت المطبق؟ أوَ لم يقر الهندوس وأتباع بوذا وبارمنيدس وأفلاطون وأرسطو بأن «ما كان الشأن في الحق أن يقال، وإنما الشأن فيه أن يُحيا ويُعاش»، منتهين بذلك إلى الاعتراف بأن الحق باب من أبواب ما لا

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

يقال؟[٥٠] فإذاً شأن الحق أن يُحيا خارج اللغة وخارج القول؛ أي في أن يعاش في صمت، أو قل: إنما الحق هو الصمت. فههنا إذاً تعالق أول بين القول والصمت منع الضدية الموحشة.

وههنا وجه تجادل آخر بين القول والصمت؛ وهو أن الصمت نفسه لا يمكن بلوغه ودركه ولا اللياذ به وطلبه إلا بالقول نفسه؛ نعني تبريره بالمقول. فلكي أجزم بأني لن أقول شيئاً، علي بدءاً أن أقول إني لن أقوله. وإذا صح أن بمكنة الإنسان أن يصمت «صمتاً جذرياً مطبقاً»، فإنه يصح من هذه الجهة نفسها أن الصمت إمكان للقول، وأننا بالقول ندعو إلى الصمت. فما أيسر أن ندعو بالكلام إلى الصمت، وما أعسر أن ندعو بالصمت إلى الكلام! ونحن نقتدر على أن نصف الصمت بالكلام ويشق علينا أن نصف الكلام بالصمت!

وههنا **وجه ثالث** للتعالق بين القول والصمت: ذلك أنه لما كانت اللغة، كما أسلفنا بيان ذلك، أداة سلب؛ أي أداة قول ما ليس كائناً، وكان قول ما ليس كذلك ينم عن عدم الرضا عما هو كائن قائم، ولما كان الإنسان شأنه أن يسعى سعياً إلى تحصيل الرضا وتحقيق الإشباع، التحقيق الذي إن حصل له رضي وما تسخط، فإنه لزم إذاً أن تختفي اللغة عندما يتحقق للإنسان الرضا؛ بمعنى أنه لزم أن تنتهي اللغة نفسها إلى الكف عن طلب نفسها من تلقاء ذاتها لزوال موجبها؛ أي أن تنتهي إلى الصمت من حيث هو «الامتلاء الذي شأنه ألا يقال وألا يحكى»[٥١]. لكن، قبل أن يدرك الإنسان هذه المرتبة، بما هي مرتبة ما لا يقال رضا بالحال (الصمت الأخير أو النهائي)، فإن عليه، أولاً، أن يتدبر «ما يُقال»؛ أي أن يتفلسف. فقد تحصل بهذا أن في اختيار القول المتسق اختياراً للتفلسف.

وفي ما تعلق بالإمكان الثالث؛ عنينا به «إمكان التفلسف»، نقول: ليس هذا الإمكان شيئاً آخر غير إمكان قيام فرد مشخص معين بالكلام. لكنه ما كان محض الكلام وعفوه، وإنما هو كلام فرد مشخص قرر في وضع معين أن يفهم لا وضعه فحسب وإنما أيضاً فهمه لوضعه[٥٢]. ههنا إذاً فرد صار بمكنته، بمحض إرادته ورغبته، أن يسلك في الحياة مسلك العقل؛ أي أن

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

يعمل وأن يفكر (إمكان العقل). وههنا إنسان صار بمكنته أن يتكلم عما يفعله (إمكان القول). وههنا أخيراً ـ وهذا هو جديد الفيلسوف ـ كائن يحاول فهم ما يفعله ويقوله (إمكان التفلسف). ولئن هو كان قد يحدث أن يجتمع الفعل والكلام في الشخص الواحد ـ الذي لا يتكلم على التحقيق إلا لغة صاغها في فعله وفعل صاغه في قوله ـ فإنه ليس بالضرورة أن تجتمع له الصفة الثالثة؛ أي صفة «فهم ما يفعله ويقوله». إذ لو هو أراد فعل ذلك للزمه أن يتفلسف؛ أي أن يصير فيلسوفاً. وقد يختار أن يصير وقد يمتنع. فالإمكانان سيان، وهما رهينان بقرار حر. . . وذلك ما دام «شأن الفلسفة (التفلسف) أن تستند إلى قرار حر»[٥٣]. وهو اختيار أمره ألا يختلف عن الخيار المضاد له؛ أي ألا يباين خيار العنف ـ فشأنهما معاً أنهما خياران أصليان لا تبعيان[٥٤]. ذلك أن من شأن الإنسان أن يحيا في هذه الدنيا وأن يشعر أنه يحيا، وبمكنته، إن هو طور شعوره هذا وأنشأه في قول متسق، أن يتفلسف في هذه الحياة. لكن هذا مجرد إمكان من إمكاناته؛ إذ بإمكانه ألا يفعل؛ أي ألا يتفلسف. أَوَليس ثبت أنه «يمكن الإنسان أن يحيا بلا فلسفة»؟[٥٥] شأنه في ذلك شأن الإنسان يتنفس من غير دراسة فيزيولوجيا، وشأن السيد بلانتي الذي ما فتئ، مثل بقية البشر، يتكلم نثراً من غير أن يعلم أنه النثر. أضف إلى ذلك، أنه «ما كان من الضروري أن يفهم الناس أنفسهم فهم الفلاسفة، ولا كان من الضروري أن يفعلوا ذلك بتوسل الفلسفة»[٥٦]. وبإيجاز، إن صح أن لفي مكنة الإنسان أن يصير فيلسوفاً ـ وهذا ما أكده وجود فلاسفة بالفعل ـ فإنه يصح من هذه الجهة ذاتها أن بمكنته ألا يصير كذلك. فالعالم مليء بأغيار الفلاسفة. وبالجملة، ههنا يتساوى الإمكانان القائمان.

غير أن صلة التفلسف بعدمه ما كانت صلة تضاد مطلق يقذف فيها التفلسف بهذا الغير إلى خارج قصي، وإنما هو يتضامّ معه وإياه. لنبادر إلى القول، أولاً، إن الفيلسوف ومعادي الفلسفة ـ أو المتفلسف والإنسان العادي ـ من شأنهما أن يحمل الواحد منها الآخر على الوعي بذاته والعبارة عن مراده. فبفضل معادي الفلسفة يتنبه الفيلسوف إلى عالم العنف الذي يحيا فيه ـ هذا

(٥٣) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 23.

(٥٤) Weil, *Philosophie morale*, p. 203.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٥٦) Weil, *Philosophie politique*, p. 226.

«الآخر» الذي لطالما هو كان يكبته أو يحجبه أو يخاتله. وبالضد، بفضل الفيلسوف يضطر معادي الفلسفة إلى البوح بما يهمه في أمر الحياة؛ أي أنه يحتاج إلى الوعي بوجوده ومراده.

ولهذا التجادل بين التفلسف ونقيضه أصول بني عليها: ههنا إنسان يرغب في تحقيق العقل ويجد رضاه فيه ـ هو الفيلسوف. وما زال يفعل حتى يعرف تفلسفه بأنه «تحقيق الرضا بالعقل»؛ علماً أنه ما من فلسفة إلا وتسعى إلى هذه البغية[٥٧]. وهي بغية تتطلب العقل. وأكثر من العقل، تتطلب هذه الطلبة إنشاء العقل لقول متسق مؤتلف. غير أن الإنسان العادي يعجب لأمر من يروم تحقيق الرضا بالعقل. ولئن هو صح أنه لغالباً ما نظر إلى المتفلسف نظرة المعجب، فإنه يصح أيضاً أن نظرة المعجب هذه يملؤها التعجب: هذا الفيلسوف ـ يقول لسان حال اللا فيلسوف ـ كائن «مغاير»؛ أي كائن «فضولي» و«مثير». وما ينشئه من قول أمر عجب رائع أخاذ، لكنه ـ مع الأسف ـ للحياة غير مفيد أو فعال. لكن لننظر نحن في حال المتعجب: إنه وهو يورد عجبه يُحمَل، إذا ما هو حقق أمره، على تصوير فهمه للحياة، وعلى فهم حياته هو بالذات. فالحياة عنده تعني «العمل» ولا شيء آخر غير العمل. ها هو ينشئ، من حيث لا يعلم، «فلسفة في الحياة»؛ فلسفة قل عنها ما تشاء: «ساذجة»، «عفوية»، «غير واعية»، «فظة»... لكنها، مهما تصرفت الأحوال، «فلسفة»، أو قل: إنها «تفلسف» في الحياة. وفضل كشف تفلسف الإنسان العادي إنما يعود إلى الفيلسوف ذاته. وإذا حق أن هذا الإنسان يجد كلام الفيلسوف مملاً مضجراً رتيباً، ويجد في رضا الفيلسوف المتهدئ العاقل رضا أموات أو حجارة ولربما عجماوات مطمئنة راضية ممتنعة عن كل رغبة نافية لكل رهبة عادمة لكل خيبة، فإنه يحق من هذه الجهة ذاتها أنه يضطر إلى «البوح» بفلسفة ما. فالحياة عنده لا تعدم فعل السلب: إنها الإشباع والإخفاق والفرح والترح... وتلك كانت «فلسفته»...

والحال أنه لئن كان الفيلسوف قد دفع الإنسان العادي إلى بذل الجهد لفهم حياته وحمله على إعطاء معنى لوجوده؛ أي أنه حمله على التفلسف، فإن الإنسان العادي ـ بالمقابل ـ دفع الفيلسوف ـ بما وجده لديه من مقاومة للفلسفة ـ إلى الإقرار بأن الفلسفة خيار وإمكان وابتدار، ما كانت هي فرضاً

---

(٥٧) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 12.

وضرورة واضطراراً، كما استحثه على تعميق النظر في جهات نظره وفي خياره بتمييزه في رغبات الإنسان بين المشروع منها والمحظور والمعقول منها والمرذول. ولما كان النوع الأول من الرغبات عنده ما قلل العنف وحقق الرضا، والنوع الثاني ما استزاده وخلق الشقوة، تبين أنه بفضل قول خصم القول العاقل؛ أي بفضل الشخص العادي المعادي للفيلسوف، انجلى أمر الفلسفة لذاتها وبان شأن الفيلسوف لنفسه: إن الفلسفة، بما هي اختيار لذاتها، أو لنقل: بما هي تأسيس لذاتها، اختيار للقول المتسق؛ ومن ثمة خيرة للعقل، وإن المتفلسف، بما هو كائن عاقل، من اختار العقل؛ ومن ثمة من رضي بالقول المتسق. والفلسفة تعلم أنها مجرد إمكان؛ أي إمكان اختيار القول المتسق والعقل. فهناك إلى جانب هذا الإمكان إمكان آخر قد يختار صاحبه العنف والصمت أو القول غير المتسق. والفيلسوف يعلم أيضاً أنه لا يحيا في عالم من الرضا ومن العاقلية، بل هو يحيا في خوف من هذا الغير الذي انكشف له وجهه؛ عنينا به العنف بمختلف لبوساته ولويناته.

غير أن هذه الحقيقة البسيطة؛ نعني بها حقيقة وجود الفلسفة في عالم من العنف وعيش الفيلسوف في خضم من العسف، أو لنقل: واقع تلبس الفلسفة بآخرها (العنف) وتلبيس الآخر (القول العنيف) على الفيلسوف (القول المتسق)؛ بالرغم من بساطتها السماوية الجلية، فإنها ـ مع ذلك أو بفعل ذلك ـ يمكن أن تعد إحدى تلك الأشياء المذهلة التي عميت عنها عين الإنسان منذ بدء الخليقة. ولعل أبرز أسباب خفاء هذه الحقيقة البسيطة عن أعين النظار الفلاسفة، كما قد يستشف من أقوال فايل، أن أغلب هؤلاء ـ من بارمنيدس إلى هيغل (ربما باستثناء كانط) مالوا إلى النظر إلى العالم الطبيعي لا بما هو «منظر مبرقع» يشهد على سيادة «الأمر الصدفي» و«العرضي» و«العسفي»، وإنما بما هو عالم يسوده «القانون» و«النظام» و«الحكمة»، كما مالوا إلى النظر إلى العالم الروحي؛ أي العالم الاجتماعي والأخلاقي والسياسي، لا بما هو، حسب عبارة هيغل الشهيرة، «متروك إلى الصدف والعسف كما لو أن الله قد تخلى عنه»، وإنما بما هو مجال «المعقولية» و«الضبط» و«الدقة». فههنا إذاً استحضار للمعقولية، بما يستلزمه من قول بمبادئ «الكونية» و«الضرورة» و«الحتمية» و«النظام»، وتغييب للا معقولية؛ بما يلزم عنها من إيمان بحضور «العنف» و«العسف» و«العبث». وحتى إن هم اضطروا إلى الاعتراف بما تم تغييبه ـ وكيف لهم غير ذلك وهم شاهدوه في عالمهم؟ ـ ضموه إلى الوحدة وشدوه إلى النظام وردوه إلى المطلق.

والحق أن هذا الادعاء مبني على «مسلّمة» ومؤد إلى «مفارقة». فأما **المسلمة**، فهي الشهادة للواقع بالضرورة الوجودية، ونفي العرضية عنه والإمكان والعسفية. إذ ما من أمر عند الفلاسفة، متقدمهم ومتأخرهم، إلا ويفترض أنه ضروري ومعقول. وهو قول لزم عنه التطويح بالغير ـ العسف والفوضى والعبث ـ في «مملكة الظلال والأوهام والظواهر الشبيهية»(٥٨). وأما **المفارقة**، فهي القول بالعلم المطلق. ذلك أنه ما دام أن الاعتقاد بأن لا علم إلا بما هو ضروري اعتقاد فاش بين الفلاسفة، فإنه قد ترتب عنه القول: إن العلم أمر ضروري. والمترتب عن هذا ـ وهو أوضح ما يكون في فلسفتي إسبينوزا وهيغل ـ أن الله، وليس الإنسان، هو المتفلسف، أو أن الفيلسوف الإنسي إنما يعرض ـ بحسب عبارة هيغل الشهيرة في كتابه **علم المنطق** ـ «فكر الله قبل خلقه للعالم». ذلك أن «الميتافيزيقا القديمة إنما شاءت أن تتفلسف من وجهة نظر الله»، غير عابئة بما في هذه الفكرة من تناقضات: أهمها؛ أن الفلسفة بحث عن الحكمة، وأن الله شأنه أنه حكيم؛ والفيلسوف، المتفلسف من وجهة نظر الله، لا يدرك لهذا أنه لا يجوز وصف الله بالباحث عن الحكمة؛ إذ من شأن الله أن يعلم وألا يبحث عن العلم. كما إن ليس لله وجهة نظر؛ لأن وجهة النظر محددة بمنظور متخذ. . .(٥٩) ثم إن الفلسفة قول من شأنه أن يحاجّ، ولا محاجة مع الله(٦٠). ولذلك كله «ما جاز التفلسف من وجهة نظر الله ولا ادعاء كمال العلم»(٦١).

ولا غرابة أن نشهد على التعالق بين المسلمة والمفارقة. لذلك لزم العمل على «تفكيكهما» معاً. ولما كان أمرهما متعلقاً بالواقع والفكر (أو الفلسفة)، فإن التفكيك يقتضي المراوحة بينهما بدوة وغدوة.

منذ بدء الفلسفة ـ على الأقل منذ أيام أفلاطون ـ قيل: إن شغلها الشاغل ليس سوى النظر في الشأن الضروري بمعناه الأنطلوجي؛ أي في ما ليس لوجوده بد ولا لوجوده على غير حاله مطمح. أما الأمر الصدفي والعسفي والممكن ـ تلك فضلة لا عمدة إن حدث أن اهتمت الفلسفة بها فلا تهتم إلا اهتمام مقصٍ لها منكر أو رادّ لها إلى أصلها الضروري. وكيف للفلسفة بغير هذا

---

(٥٨) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 26.

(٥٩) Eric Weil, *Problèmes kantiens*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1990), p. 54.

(٦٠) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 41.

(٦١) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 100.

القول بالضرورة «الحديدية» «الصلبة» وقد تصورت الوجود صادراً عن إرادة عاقلة جبارة ومتسقة عتيدة، وأنه لا يصدر عن قوة كهذه سوى الشيء الضروري المعقول الذي حتى إن هو عسر دركه لم يستحل. ومن ثمة قيل: «لا علم إلا بما هو ضروري»؟ لكن لِمَ كانت أقوال الفلاسفة متخالفة مع أن الوجود ضروري وواحد؟ تلك فضيحة الفلسفة! فههنا وجود واحد ضروري، وههنا أقوال فيه متكاثرة متخالفة بل محمولة على جهة الإمكان لا على جهة الضرورة بما هي كثيرة: فهذا يقول برأي أفلاطون وذاك يقول برأي أرسطو وثالث يرى رأي أبيقور وهلم جرا. . . والأنكى من ذلك، آن تخالف أقوال الفلاسفة، إن هو تؤمل حق تأمل، ظهر أنه ما كان بالناتج عن أخطاء في الاستدلال؛ أي عن عدم اتساق في القول، وإنما هو ناتج أصلاً عن اختلاف في المقدمات. مما يعني أن تخالف الفلاسفة ما كان بتخالف مناقضة ـ هذا ينقض ذاك ـ وإنما هو تخالف عدم مقايسة؛ بحيث جرت العادة على أن ينطلق كل فيلسوف من مبادئ مخصوصة، ثم ينتهي إلى نتائج لازمة عنها متماسكة. وكذا يفعل مخالفه. . . ومن ثمة استحال إيجاد «حَكَم» فيصل بين هذه الأقوال سوى العنف والاعتباط والعسف؛ أي ما لم تسلم الفلسفة بوجوده أصلاً. وتلك إحدى مفارقاتها!

ما كان من معنى لهذا الأمر إذاً سوى التمييز بين ضرورتين: «ضرورة وجود» أو واقع ـ وهي ما انتهينا به إلى إحراج، و«ضرورة قول» أو خطاب ـ وهي ما أثبتناه بالسلب هنا. ومعنى هذا، أن الضرورة القولية هنا؛ أي اتساق القول، هي ضرورة فرضية ـ استنباطية وليست ضرورة وجودية أنطلوجية. ذلك أن «لا قيام للأمر الضروري إلا بالنظر إلى الشأن الفرضي ـ الاستنباطي. والحكم الضروري هو الحكم الذي لا يمكن أن ينقض أو يناقض من غير أن ينتهي هذا إلى تقويض اتساق القول بأكمله. وشأنه أنه الاتساق الذي حددته قواعد القول من جهة شكله، والفرضيات الأولية التي تأسس عليها من جهة مضمونه»[٦٢]؛ بمعنى أن «ضرورة الأشياء لا توجد إلا في القول، وأن الشأن فيها أن تنحل إلى ضرورة الحكم»[٦٣]. فلا ضرورة في الواقع أو الأحداث أو الأشياء، إنما الضرورة في القول أو الحكم؛ بمعنى آخر: الضرورة هنا لا تتعلق بـ «نظام الأشياء والأحداث»، وإنما هي تخص «نظام الأفكار التي صيغت في أقوال أو عبارات».

(٦٢) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 28.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

تحصلت عن هذا نتائج تعلقت بالواقع والفكر والصلة بينهما. أما في ما تعلق بالواقع أو الوجود، فالواضح عند فايل أنه لا يشهد على «الضرورة الصلبة» وإنما هو على «الاحتمال» شاهد. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن ما يقع فيه إن هو إلا اعتباط وعبث بلا معنى، وإنما أمر العالم، بحسب عبارة فايل نفسه، أنه «ذو بناء» (Structuré)؛ أي أنه يسمح لنا بالتوجه داخله بحيث يكون لحياتنا فيه معنى يقوم على فهم محدد[٦٤]، وإلا ما استطعنا أن نحيا فيه أو نتكلم. فلو نحن كنا نحيا في عالم قصور حراري تام لما كان بإمكاننا أن ننشئ فيه فلسفة ولا حقاً[٦٥]، أو لو نحن كنا نحيا في عالم تخفت فيه الطاقة خفوتاً كلياً لكان عقلنا فارغاً، لأنه من شأنه آنئذ أن يكون فاقد التوجيه[٦٦]. فقد تحصل بهذا، أن «لا مجال لتصور أي فعل أو قرار في عالم غير متسق وغير مبني»[٦٧]. غير أن كون العالم «ذا بناء»؛ أي كونه معطى من حيث هو شيء قابل لكي تنفذ إليه أفهامنا، لا يعني أنه «بنية» تحكمها الضرورة التي قال بها قدماء الفلاسفة. والسبب في قبول أن يكون العالم «مُبَنَيَناً» من غير أن يكون «ذا بنية» معلومة هو أنه حتى لو نحن سلمنا بذلك جدلاً للزمتنا ـ ولربما إلى الأبد ـ معرفة هذه البنية المزعومة وكشف أمرها[٦٨]. أكثر من هذا، «إن نحن أمكننا أن نفترض أن العالم مُبَنيَن، فإنه لا يمكننا أبداً أن نذكر بنيته»[٦٩]؛ وذلك لأن «الشأن المبنين»، على خلاف «البنية»، من شأنه «ألا يستنفد أبداً»[٧٠]؛ أي ألا يفهم الفهم النهائي الذي من شأنه أن يستوفى كامل الاستيفاء في صيغة معلومة محددة[٧١].

والمستنتج من هذا، أن لا عالم في ذاته، بالنسبة إلينا نحن البشر، إلا العالم الذي يعطانا في أقوالنا؛ فلا يكون الواقع واقعاً إلا باعتبار القول[٧٢]. غير أن تعدد الأقوال ينهض دليلاً على تعدد تأويلاتنا للعالم. فما يعده فيلسوف

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٧) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 54.
(٦٨) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 50.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٧١) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 92.
(٧٢) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 40.

ما شأناً مهماً عنده قد يعتبره فيلسوف آخر بخلاف ذلك. ولما كان ذلك كذلك، فقد اتضح أن الأمل في فهم «بنية العالم»، كما تصورها الفلاسفة، أمل زائف مغلوط. ذلك أن «بنية القول لا تصبح أبداً مكافئة لبناء العالم»(٧٣).

وأما في ما تعلق بالفكر أو الفلسفة، فالمستفاد مما تقدم أمور: **منها**؛ أولاً، إن القول بأن العالم «ذو بناء» وليس هو «ذا بنية معلومة»؛ أي أنه «مجال نتوجه فيه حسب اهتمامنا» وليس هو «مجالاً حسب ما نفترضه فيه من ضرورة»، قول بسيط سهل الملتمس؛ ومع ذلك احتيج إلى قرون من الزمن لدرك أن العالم ما كان، كما تصوره القدماء، «كوسموس» بحثوا فيه للإنسان عن مكان؛ أي ما كان هو بنية ضرورية تحدد فيها للإنسان موقع وموضع؛ وإنما الإنسان هو الذي شأنه أن يبني العالم حسب ما يتيحه له هذا العالم نفسه من توجه وحسب اهتمامه وانهمامه. والمتولد عن هذا، ضرورة أن يتحول تصورنا للفلسفة من التصور الذي يجعل منها «فلسفة للوجود»، إلى التصور الذي يجعل منها «فلسفة للمعنى»؛ أي التحول عن فلسفة تنظر في الوقائع (الكوسموس) وتسعى إلى تعيين محل طبيعي للإنسان ضمن هذه الوقائع، إلى فلسفة تجعل الإنسان محورها؛ أي تعتبره من حيث هو مَنَّاح المعنى للعالم ووَهَّاب القيم للوقائع.

٢ ـ في منطق الفلسفة

والحال أن «فلسفة المعنى» هذه، التي أرادها فايل أن تحل بديلاً عن «فلسفة الواقع»، إنما شأنها أن تبحث في «التوجه» الذي يعطيه الإنسان للعالم الذي يحيا فيه، لا أن تنظر في العالم نفسه بما هو يشهد على الضرورة ويعدم الجواز. وما كان الشأن فيها أن تصادر، مثلما يفعل الفكر الوضعي، على أولوية الوقائع فتجعلها سابقة على أنحاء فهمها؛ أي على المعاني، وإنما الشأن فيها، عكس ذلك، أن ترى أن الوقائع تابعة للمعاني أو القيم. فالحق يقتضي منا القول: «إن المعنى يبني الوقائع وينشئها على نحو دال ذي معنى. ولما كان ذلك كذلك، تبينت استحالة طلب دليل على المعنى من الوقائع، وذلك بزعم أن هذه سابقة على ذلك. إن شأن الوقائع في ذاتها ألا يكون لها معنى وألا تستقيم لها قيمة»(٧٤).

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٧٤) Eric Weil, *Essais et conférences: tome 2*, recherches en sciences humaines; 33 (Paris: Plon, 1971), p. 252.

أكثر من هذا، إن «فلسفة المعنى» هذه ليس الشأن فيها أن تهتم بالعالم ذاته؛ أي بالوقائع ـ فهذا شأن العلوم التجريبية التي تبني بدورها الوقائع على نحو ما بنت الفيزياء الكلاسيكية «واقعة» الأثير مثلاً ـ بقدر ما هي شأنها أن تهتم بالأقوال حول العالم. إنها قول الأقوال، أو هي القول الجامع، أو هي «نظرية النظريات الممكنة» التي «تريد فهم... كل التأويلات» التي قدمت للعالم[٧٥]. ومن ثمة، فهي تفكير في أصل الفلسفة أو هي «فلسفة أولى». وبإيجاز، هي «منطق أقوال» أو «منطق فلسفة».

هي «منطق فلسفة»، أو بالأحرى «دلاليات فلسفة»، لأن شأنها أن تبحث في «المعنى» الذي أعطته مختلف الفلسفات لعوالمها بحثاً دلالياً صورياً. أكثر من هذا، الشأن في فلسفة الدلالة هذه أن تبحث في «معنى المعنى» ذاته، وأن تبحث في «واضع المعنى»، وفي «جهة المعنى» من الناحية المنطقية (جهة الإمكان)، وفي «ضدية المعنى» (العنف) من الناحية الأنثربولوجية الإنسية. ثم إنها «منطق للفلسفة» لأن الشأن فيها ألا تبحث في تعدد الأقوال الفلسفية لتكون الفيصل بينها أو لتكون فيصل التفرقة بين صحيح الفلسفة وفاسدها، وإنما الشأن فيها أن تبحث عن «معنى» هذا التعدد نفسه، فتقيم نوعاً من «النسابة المنطقية» بين مختلف الأقوال الفلسفية وتصنيفها.

والفلسفة ـ عند منطقي الفلسفة ـ هي، **أولاً**، «إرادة فهم»[٧٦]، أو هي «إرادة معنى»، ولا شيء قبل ذلك ولا أمر سواه. ثم إنها، **ثانياً**، فهم هذا الفهم أو فهم هذا المعنى ذاته؛ ومن ثمة فهي «فهم لذاتها»[٧٧]. لنقل إذاً: إن الفلسفة «فهم لما هو موجود»، وهي «نشاط إنسي فاهم لذاته». فإن لملمنا شتات هذه التعاريف، واضعين نصب أعيننا أن لا تفلسف بلا قول متسق، قلنا عن الفلسفة: «إنها قول الإنسان الذي شأنه، بما أنه اختار أن يكون قوله قولاً متسقاً، أن يفهم الكل وأن يفهم كل فهم إنسي وأن يفهم ذاته»[٧٨]. الحق أن ههنا أموراً ترددت في تعريف الفلسفة احتاجت إلى تبيان؛ عنينا بها «القول المتسق» و«الإمكان» و«الفهم»، كما ألمحنا إلى عوالقها؛ من «أمر كوني» و«خيار» و«توجه».

(٧٥) Eric Weil, «Philosophie politique, théorie politique,» dans: Ibid., p. 417.

(٧٦) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 29.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧٨) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 65.

أما صلة الفلسفة بالاتساق فهي مقررة عند فايل مؤكدة. وما زال دلالي الفلسفة يلح على هذه المسألة مزيد إلحاح حتى قال: «إما أن تكون الفلسفة نسقية أو لا تكون»(٧٩). ومن المعلوم عند فايل أن «الاتساق شرط أولي لكل قول فلسفي»(٨٠)، وأن من أراد التفلسف عليه أن يجرد العناية إلى «أن يتكلم على نحو متسق»(٨١). ومعنى «الاتساق»، إن نحن عمدنا إلى تحديده بالسلب، إنما هو غياب الاعتباط والعنف(٨٢)، أو قل: هو عدم «التهافت». وإن نحن رمنا تحديده بالإيجاب كان معناه حضور القاعدة (قواعد القول المتعارف عليها) والامتثال للمعيار (معيار الاتساق؛ أي عدم التناقض)(٨٣). وهما الشرطان اللذان بهما يتقوم التفاهم ويتحصل. وذلك لأن الشخص الذي يختار بساطاً إلى مراده رطانته الشخصية الخاصة يبقى «لغوه» ممتنعاً عن الفهم، فإن هو بادر إلى تفهيم الآخرين احتاج إلى توسل اللغة من جهة الشأن المشترك الكوني فيها، فإن هو فعل ما عاد قوله قولاً شخصياً وإنما هو استحال قولاً كونياً. أوَلا تجد أن أكثر الألفاظ دلالة على الحميم ـ قولي: «أنا» ـ إنما هو تعبير عن الشأن الكوني المشترك، وذلك ما دام بمكنة كل فرد أن يستعمله فيقول: «أنا»؟ فإن تبينا ذلك في أكثر الألفاظ حميمية، ما عسر علينا تبينه في الألفاظ العامة المشتركة. فإن نحن انتقلنا من القول بعامة إلى القول الفلسفي بخاصة، ألفينا أن أصل قول فايل بأن القول الفلسفي قول متسق؛ أي قول كوني، إنما هو حل مسألة «تعدد الأقوال» الجزئية التي لا يمكن أن تحل ـ خارج فكرة «القول المتسق» ـ إلا بـ «ضربة سيف»(٨٤)؛ أي بطرح مسألة فيصل التفرقة بين هذه الأقوال أو معيار تمييزها عن بعضها البعض. فإن نحن رفضنا افتراض وجود القول المتسق (الواحد) كنا أمام أقوال اعتباطية بحيث يكون كل صاحب قول محقاً ومبطلاً في آن، أوَ لا يكون بالأحرى أي واحد محقاً أو مبطلاً بإهمال، وذلك ما دمنا لا نسلم بالحجة نبراساً والبرهنة هداية والبينة الاتساقية مقياساً ـ وإلا اضطررنا إلى أن نسلم بأن ههنا ضرورة لتبرير

---

(٧٩) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 57.

(٨٠) Weil, *Philosophie morale*, p. 8.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٨٤) Eric Weil, «Hegel et nous,» dans: Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 101.

أطاريحنا وأقوالنا وأسئلتنا وبداهاتنا[٨٥]. والحال أن من شأن قولنا أن يأتي في منتهى السذاجة إن نحن زعمنا أنه في مجال من الاعتباط معمم يختار كل فرد ما شاء من الأقوال، أو بالأحرى من انعدامها، ما دام بإمكانه ألا يختار أي قول وأن ينكر أي اختيار. ومهما يكن من أمر، فإن اختيار القول المتسق قرار. وبدون قرار العقل هذا، أو بالأحرى قرار اللجوء إلى العقل، «يصبح مستحيلاً علينا أن نميز أنحاء الأقوال، وأن نبين الصرخة من القول والسانح من الاستدلال»[٨٦]. ولا يُتصَوَّرَنَّ أن اختيار التفلسف؛ أي القول المتسق، اختيار سهل يسير، وإنما هو، إن حقق في أمره، اختيار ملزم مكلف. أما غيره؛ أي اختيار الفردية واللااتساق أو التهافت، فيطرح مشاكل أقل، لأنه يفتح المجال لتلقي «العلم اللدني» من كل منابع البداهات المباشرة الممكنة أدينية كانت أم شعرية أم صوفية. وهي بداهات تجري بوفرة وتروي ظمأ كل متعطش من غير أن تكلفه ثمن اختياره. . . والحال أن درك الواقع ـ وهو مناط مرادنا ههنا ـ لا يمكن أن يتم دون إعمال العقل؛ أي دون اشتغال على «المفهوم» مكلف وشاق وعسير؛ أي دون استناد إلى مبدأ «الاتساق».

غير أن استناد التفلسف إلى القول لا يفيد حتمية الأول. إذ ثبت أنه «من المحال بيان ضرورة الفلسفة أو التفلسف»[٨٧]. فهو، من جهة **أولى**، خيار لفائدة العقل؛ أي أنه خيار حر بمكنة الإنسان أن يراهن على نقيضه؛ نعني أن يراهن على العنف أو البهيمية بما هو إمكان رهان قائم دوماً ما دامت هناك حاجات للإنسان قائمة[٨٨]. ذلك أن «الإنسان رغم أنه قادر على التعقل لا يمكن أن نسويه بالعقل ذات المساواة، بل إنه يبقى دوماً قادراً على التحول إلى العنف»[٨٩]. ففي الإنسان «تكمن دوماً مكامن العنف وتستكنّ»[٩٠]. وهو، من جهة **ثانية**، خيار ضد «هذا الآخر الذي لا يعلن عن نفسه أبداً بما هو آخر»[٩١]؛ أي العنف بما ثبت من حد العنف من أنه «رفض القول والعقل

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٨٧) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 23.

(٨٨) Weil, *Philosophie politique*, p. 52.

(٨٩) Eric Weil, «L'Etat et la violence,» dans: Weil, *Essais et conférences: tome 2*, p. 386.

(٩٠) Weil, «Philosophie politique, théorie politique,» p. 416.

(٩١) Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil* (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1992), p. 26.

ورفض التواصل باللغة التي شكلها العقل ورفض الجماعة البشرية التي تآلفت بمطلب الحق»[٩٢]. ولهذا فإن «من شأن الفكر الذي يريد أن يفهم [العالم] وأن يفهم ذاته أن يدرك تمام الإدراك أنه آخَر العنف»[٩٣]. غير أنه لا بد له من هذا «الغير»، وذلك بما ثبت من أن فهم الذات موسط بفهم الغير مشروط به منوط. ذلك أن «العنف أمر واقع. أكثر من هذا، إنه منبع وأصل كل فكر وفعل. ومن شأن الكائنات غير العنيفة، إن هي وجدت، ألا تكون في حاجة إلى السياسة والأخلاق والفلسفة»[٩٤]. وقد تحصل عن هذا، أن «الإنسان لا يكون عاقلاً إلا لكونه حيواناً. أما بالنسبة إلى كائن غير حيواني، فإن الشأن فيه ألا يكون في حاجة إلى وجود العقل»، وذلك لأنه «لن يكون آنها بحاجة إلى أن ينفصل عن غيره»، ما دام أنه «ما كان من شأن الفكر أن يتولد عن ذاته، وإنما الشأن فيه أن يتولد عن غيره»[٩٥].

غير أن هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، المبالغة في جعل العنف أساس الفلسفة وموضوعها الوحيد ومضمونها بل ومعيارها؛ إذ يجب ألّا يغرب عن بالنا أبداً أن «العنف هو الصمت»؛ وذلك سواء هو كان الصمت الأول ـ أي صمت الإنسان الفظ ـ أو الصمت الثاني ـ أي صمت الإنسان الذي وعى بالعنف ويريد أن يبقى عنيفاً فيرفض القول لذلك ويلوذ بالسكوت. وبه يتضح أن الفلسفة لا تقوم ولا تنهض إلا بوجود «ثنائية» إنسية أصلية لا تقبل الاختزال: وجود الكائن العنيف والكائن العاقل معاً جنباً إلى جنب. ولا تصبح الفلسفة واعية بذاتها عالمة دارية إلا في الموجود الذي هو «راهن على العقل ضد العنف»[٩٦]. وهذا يعني أن الرهان المضاد ـ أي الرهان على العنف ـ أمر ممكن. إذ يمكن الإنسان أن يرفض الفلسفة، إلا أنه لا يمكنه أن يدحض الفلسفة، لأن ذلك يفترض منه التسليم بما يدحضه؛ أي الإقرار بالتفلسف نفسه ـ وفي ذاك دور. ولئن هو حق أنه «لا أحد يمكنه أن يحاج ضد من يرفض التحاج»[٩٧] ـ مما دل على أن خيار العنف، مثله في ذلك مثل خيار العقل، خيار «تأسيسي أصيل» ـ

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٣) Weil, *Philosophie politique*, p. 226.

(٩٤) Weil, *Philosophie morale*, p. 81.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

فإن هذا لا يعني إمكان تأسيس اللاعقل على العقل نفسه، لأن في ذلك تناقضاً. فتحصل إذاً، أنه لا يمكن إبطال الفلسفة إلا بالفلسفة. وبالجملة، إن شأن الفلسفة أنها قرار حر. بل إن من شأن الفلسفة أن تؤسس نفسها بنفسها؛ أي أن «الفلسفة أساس الفلسفة ذاتها»[٩٨] بما هي فهم لذاتها بذاتها، أو بما هي، باختصار، فهم. لكن، دعنا نتساءل عن كنه هذا «الفهم».

سبق أن قلنا: إن الفلسفة تريد أن تفهم العالم وتريد أن تفهم ذاتها. فهي إذاً في الحالين معاً إرادة فهم. لكن كما إن بأضدادها تميز الأشياء ـ وهذه قاعدة عودنا فايل على اتباعها ـ فإن إرادة الفهم لن تكون ممكنة إلا بحضور نقيضها؛ أي امتناع الفهم. وقديماً قال أرسطو: إن الأصل في الفلسفة الاندهاش للأمر المخالف لما اعتاد عليه الإنسان، وها هو فايل يقول الآن: إن أصل الفلسفة هو عدم الفهم؛ أي غياب المعنى الذي اعتاده الإنسان. وكما أن الاندهاش هو سلوك إزاء أمور افترض أنها عادية ثم انجلى أمر خرقها لمستقر العادة، فكذلك عدم الفهم هو تعجب من معنى كان قائماً ولم يعد. لكن، ثبت أنه قبل أن يعود العالم غير مفهوم؛ أي قبل اندهاش الفيلسوف، بدا وكأنه كان مفهوماً؛ أي كان يقدم نفسه على أنه ذو معنى، أو قل بلفظ عزيز على فايل: بدا العالم وكأنه «ذو بناء». ونحن نقول عن العالم: إنه «مُبَنْيَن»، لأنه «يسمح للإنسان بأن يتخذ فيه وجهة معينة»[٩٩]؛ أي أن «يتوجه» فيه بمعنيين: أن يجد فيه قطب وجوده ومنظومة إحالته، وأن يضع فيه ذاته وفق الاتجاه الصحيح[١٠٠]. والحال أنه ما من توجه إلا ودل على أن وجود الإنسان في هذا العالم وجود اهتمام عملي، وليس وجود نظر تأملي. فما كان الإنسان بذاك الكائن المشرئب إلى النظر يرى العالم فرجة بلا طائل ولعبة خالق بارع من غير معنى جلي، وإنما هو أساساً كائن عملي يعطي معنى لوجوده ويحقق في وجوده حريته[١٠١]. ولذلك حد فايل الفلسفة بأنها «مشروع أقيم بغاية أن يسعف الإنسان. . . على التوجه في العالم وعلى التوجه في حياته وتحقيقها»[١٠٢]؛ بمعنى آخر وبطريقة في العبارة كانطية: «لكي يتمكن

---

(٩٨) Weil, *Philosophie politique*, p. 226.

(٩٩) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 30.

(١٠٠) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 91.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

الإنسان من أن يطرح سؤال المعنى [معنى العالم ومعنى وجوده]، ولكي يكتشف بأن العالم ـ المبنين والموجه بالفعل ـ لا معنى له ومن شأنه أن ينتظر منه أن يهبه معناه، ولكي يتمكن من فهم أنه يطرح سؤالا هو سؤال الأسئلة [سؤال المعنى]؛ عليه أن يقبل، مثلما فعل كانط، فكرة أن هذا العالم الذي بدا أنه فقد المعنى على نحو مطلق إنما هو يملك في ذاته بنية وتوجهاً؛ وذلك بالرغم من أنهما لا يصيران دالين وموجهين بالمعنى المطلق إلا بفضل الإنسان الحر وبفضل وعيه»[١٠٣]. فمن شأن العالم إذن أن «يقدم نفسه على أنه أمر قابل للفهم»[١٠٤]، ومن شأننا «أن نبدأ، أول ما نبدأ، من هذا الفهم»[١٠٥].

والمترتب عن هذا، أن ليس من شأن الفيلسوف «أن ينشئ العالم إنشاء»، وإنما هو يجده «مبنياً» و«مهيكلاً» ويجد نفسه في محل منه فيه. وهو يندهش أو يحار حين يكتشف أن توجهه في هذا العالم يعتوره أمر غير مفهوم أو يعاني ثغرات معنى كثيرة، فيصطدم بما لا يفهم؛ وذلك سواء كان هذا الذي لا يفهمه أشياء فيزيائية أو أحداثاً تاريخية أو سلوكات بشرية. أكثر من هذا، إنه، بما هو بالخصوص فيلسوف، «ليعجب... من الناس الآخرين، لا بما هم مجانين أو بلهاء، ولكن بما هم ناس يخالف توجهه توجههم... كما يندهش لعدم اتساق الأقوال... ولعدم الاتساق بين الأقوال»[١٠٦]. فما يهم الفيلسوف هو «أن يفهم لماذا يرفض الناس الفهم ويرفضون إرادة الفهم». وفي ذلك دلالة على قاعدة ذهبية تأكدت عند فايل. وهي أن: «الفهم دوماً هو الفهم بدءاً باعتبار آخَر الفهم»[١٠٧]. أكثر من هذا، في الأمر دلالة على أن «بنية القول نفسه لا تفهم إلا بدءاً مما يخالف القول ويعارضه معارضة جذرية»[١٠٨]. لكن من شأن الحقيقة ألا تتكشف إلا متأخرة. فالواقعة بادئة وفهمها متعطل[١٠٩]. والحق أن الفيلسوف في اصطدامه بعدم الفهم يصطدم

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٠٤) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 30.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٠٧) Eric Weil, «La Philosophie est-elle scientifique?,» *Archives de philosophie*, vol. 33, no. 3 (1970), p. 363.

(١٠٨) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 56.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

أيضاً بالأفهام الأخرى فيكون عليه أن يعترف بأن ما من فهم إلا وهو فهم نسبي وخاص، وأن فهم العالم لينفلت من بين دركه كما ينفلت الماء من بين قبضة أصابع اليد. والمتحصل من مسألة «الفهم» هذه، أن الفهم إنما معناه أن يجد الإنسان نفسه «موجهاً» في هذا العالم من الجهة العملية؛ أي أن يلفي نفسه منكباً على فعل ما أوحى به العالم له. إنما الفهم يعني «التوجه» و«الاهتمام». وهذان يفترضان اكتشاف «معنى» «ما يقوم» به الإنسان ومعنى «العالم»، واكتشاف المعنى يفترض التفكير. والإنسان يصبح فيلسوفاً عندما يحاول فهم الطبيعة، من جهة، وفهم ذاته، من جهة أخرى. والمسألة تبدو هنا كرأس جانوس، ينظر الإنسان من جانب إلى الواقع ومن جانب آخر إلى الفكر؛ أي إلى فهمه للواقع[١١٠]. والأمر على مجمله لا يتعلق بالتفكير في الأشياء وحسب، وإنما هو يناط بأمر «التفكير في التفكير ذاته».

«التفكير في التفكير» ـ ذلك هو ما يسميه إريك فايل أحياناً «منطق الفلسفة»، وأحياناً أخرى بالاسم المختصر «المنطق». والمسألة التي يواجهها فايل هي: إن الناظر في تاريخ الفلسفة ليلحظ، من جهة، تعدد الأقوال الفلسفية، بل وتناقضها في ما بينها وتصارعها؛ لكنه يلحظ من جهة ثانية ـ بما أن نسبة هذه الأقوال نسبة النوع إلى الجنس ـ سعي الفلاسفة إلى تحقيق القول الواحد الجامع المانع. فكيف يمكن الجمع بين هاتين الفكرتين الحديتين: التنوع والوحدة؟ الحال أن فايل يجيب إجابة لا تخلو من طرافة. فهو يرى أن الفلسفة تقع في غواية جاذبيتين اثنتين: جاذبية «انفصام الشخصية» التي شأنها أن تجعل من أقوال الفلاسفة أقوالاً متعددة متخالفة غير متلائمة ولا متآلفة، وجاذبية «الفكرة المسيطرة» التي تحفز الفلاسفة على السعي إلى إيجاد القول الواحد أو القول المطلق. أما فيلسوفنا فيدعو إلى إيجاد نقطة توازن بين هذين المنحيين من «الجنون»؛ أي الاعتراف، من جهة، بوجود كل الأقوال؛ بما فيها تلك غير المفهومة أو غير المتسقة، والسعي، من جهة ثانية، إلى فهمها في وحدة بنية أو منظومة متآلفة[١١١]. ذاك هو منطق الفلسفة كما أراده إريك فايل.

وهذا المنطق إنما نهض على السعي إلى «تطوير نظيمة القول العقلاني

(١١٠) Weil, «Hegel et nous.» p. 101.

(١١١) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 48.

في كليتها المبنينة»[١١٢]. فههنا «التطوير» منهجاً، وههنا «نظيمة القول العقلاني» مجالاً للاشتغال، وههنا «الكل» و«البنية» وجهتين للاعتبار. فأما «التطوير» فلا يقصد به فايل «استنباط» الأقوال الفلسفية أو الأطروحات من بعضها البعض، أو ما سماه المثاليون الألمان «التوليد» ـ وهو المنهج الذي يقتضي الانطلاق من قضية واحدة ثم توليد جميع القضايا الأخرى منها عن طريق الاستنباط ومن جهة الضرورة ـ على نحو ما فعله هيغل مثلاً في **علم المنطق** الذي انطلق فيه من أفقر المفاهيم على الإطلاق ـ وهو مفهوم «الوجود» ـ ليولّد منه أغنى المفاهيم ـ وهو مفهوم «الفكرة» ـ أو هو المنهج الذي يقتضي تثقيف الوعي بتوليد مواقف من اليقين الحسي إلى الروح ـ على نحو ما فعل هيغل في مصنف **الفينومينولوجيا**[١١٣]. إذ ما كره إريك فايل أي منهج قدر كراهيته لهذا «المنزع التوليدي» أو كما سماه «النزعة الإنشائية أو البنائية». ومرد كراهته لهذا المنزع أنه يريد العودة بالأقوال الفلسفية إلى نقطة الصفر وإعادة بنائها قولاً قولاً وتوليد بعضها من بعض على جهة اللزوم والضرورة؛ أي على جهة ما سماه «الضرورة الاستنباطية» أو «الضرورة التدرجية». أما الضرورة التي آمن بها فايل ـ إن هو آمن حقاً بضرورة ما ـ فهي ما سماه «الضرورة التقهقرية» أو «الضرورة التراجعية». ومناطها سلك المسلك الأول من جهة عكسه: فلئن هو تيسر للمرء أن يستنبط من قول أُعطيهُ مضمراته ومفترضاته، فإنه ما ساغ له أن يفعل ما فعلته الميتافيزيقا الجدلية؛ نعني أنه بدءاً من هذه المفترضات يبني القول المعني على جهة الضرورة الاستنباطية الخالصة[١١٤]؛ بمعنى أننا حين نجد أنفسنا أمام قول منشأ ـ وليكن القول الرواقي مثلاً ـ فليس المطلوب منا أن «نولد» منه القول «اللاحق له»؛ أي القول «الشكي» مثلاً، وإنما شأننا أن نسلك المسلك المعكوس؛ فنفترض، أولاً، أن الموقف اللاحق ليس متولداً عن الموقف السابق ولا هو موقف ضروري وإنما هو «قرار حر»؛ فيكون أن تصبح بذلك كل الأقوال الفلسفية أقوالاً حرة. أما ما يمكن فعله ـ وهو ما يقدم عليه فايل في مصنف **منطق الفلسفة** (١٩٥٠) ـ إنما هو «تطوير» فرضياته الضرورية منطقياً عن طريق منهج اللزوم الشرطي

---

(١١٢) Weil, *Philosophie politique*, p. 137.

(١١٣) Eric Weil, «La Dialectique hégélienne,» dans: Weil, Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences, pp. 124-125.

(١١٤) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*. p. 47.

التراجعي ـ ذاك هو منهج «التفكير التقهقري» أو «التفكير التراجعي»[115] الذي يسميه «التطوير»، ويرتضيه مسلكاً لمنطقه.

وهكذا، مثلاً حين يقول إريك فايل عن المنطق: إنه «تطوير كل ما هو متضمن في كل ما هو إنساني»، فإن ذلك يعني ـ على جهة «التفكير التقهقري» ـ مجمل الافتراضات التي يتضمنها الفكر والفعل الإنساني؛ مثل إمكان التفلسف وعدمه، وإمكان القول المتسق وامتناعه، وإمكان خيار العقل وضده... والمتضمن في هذا أن اللاحق (الحاضر) هو الذي من شأنه أن يضيء السابق (الماضي)، وما كان الأمر بالضد. فلو نحن لم نكتشف إمكان العنف، كما شهد عليه فايل شهوداً شخصياً في تجربة الحرب العالمية الثانية، ما كان بإمكاننا أن نكتشف أن الإنسان قدرة على العقل وقدرة على اللاعقل على حد السواء. وهو الأمر الذي سماه فايل «التاريخ التقهقري»، ووجد أن المفكر والشاعر الألماني **شيلر** (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) كان أول من قال به، وقد قصد به أن شأن التاريخ على «أن يعود الأدراج من النقطة التي بلغتها حضارة الحاضر إلى الماضي»[116]، وما كان الأمر بالعكس.

وأما «نظيمة القول العقلاني» أو «النسق الفلسفي»؛ فليس المقصود بها سوى أن القول الفلسفي إنما هو قول متسق بحيث تتضام قضاياه تضاماً. فإن نحن عزلنا قضية عن متضاماتها ومتعلقاتها تصبح «غير كافية وباطلة ومحالة». فوحده القول، مأخوذاً على جهة الجملة، يمكنه أن يكون حقاً. ومحصلة الأمر، أنه كما لا يصح أن نعتبر جزءاً من شجرة أمراً مستقلاً بذاته، فكذلك لا يمكن اعتبار قضية أو أطروحة فلسفية قضية حقة بمعزل النظر عن مساقها من الأفكار ومناطها من القضايا[117]. وبعد، فإنه إما أن تكون الفلسفة نسقية أو لا تكون. والاحتجاج ضد النسق، شأن احتجاج كيركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) على هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، إنما شأنه أن يكون، عند آخر التحليل، احتجاجاً ضد الفلسفة[118].

وهذا يقودنا إلى الحديث عن جهتي الاعتبار؛ نعني «الكل» و«البنية».

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١١٧) Weil, *Philosophie morale*, p. 8.

(١١٨) Weil, «Hegel et nous,» p. 99.

فأما في ما تعلق بالمفهوم الأول، فإنه من المعلوم أن شأن الفلسفة أنها تفكير في «جملة» ما فكر فيه الإنسان، أو أنها تفكير في «كل» ما هو يقبل أن نفكر فيه. ومنطقها عبارة عن قول «من شأنه أن يلم كل الأقوال «الأساسية» الممكنة، وأن يجعل من الممكن فهم كل الأقوال الإنسانية التي قال بها الإنسان في تاريخه»[١١٩] ـ بما في ذلك الأقوال الشعرية التي ترفض القول المتسق، والأقوال العنيفة التي ترفض العقل، بل وحتى «الأقوال المجنونة» التي شأنها أن تعدم الحكمة وأن تشهد على الحمقة[١٢٠].

وأما في ما يتعلق بالمفهوم الثاني، فمن المعلوم أنه المفهوم الذي ينظم النظر في الفلسفات، لا بما هي «تقابل من منظورات وتأويلات» لا رابط بينها ولا مساق، ولكن بما هي «صيرورة الوعي بذاتها وبما تريده». والمترتب عن هذا، أن القول، شأنه في ذلك شأن الواقع، أمر «مبنين»؛ أي أنه أمر يحمل توجهاً ما أو يوحي به. لكنه بما هو أمر «مبنين» فإنه بدوره، مثله مثل الواقع، غير «مستنفد» ولا «منته». وهو حين يعي ذلك، ويعي أنه بيان للواقع؛ أي بيان لبنية، فإنه يصبح «بنية بنية»؛ مع علمه أن «ما كانت البنية هي الأمر المبنين نفسه»؛ وأنه لذلك «قول حي»[١٢١]، أو «بنية حية»[١٢٢]؛ أي بنية مفتوحة إنسية نسبية، وأنها لن تدرك المطلق أبداً؛ سواء أكان «مطلق الواقع»؛ أي حقيقة الواقع التي يدعوها فايل «الأمر المبنين»، أم مطلق نظامها الخاص أو تاريخها. أَوَليس «من شأن البنية ألا تتقايس مطلقاً مع المبنَين، ولا أن يتمكن بالعبارة عنها والترجمة على الوجه الأتم الأكمل»؟

ذاك هو «منطق الفلسفة» بما هو منطق «تبنين» القول الفلسفي. لكن، هل لنا من مطمح إلى بيان طريقة هذا «التبنين»؟ ذاك ما لا يراه إريك فايل متحققاً إلا ببيان ثلاثة مفاهيم أساسية: قصدنا بها مفهوم «الموقف» (L'Attitude)، ومفهوم «المقولة» (La Catégorie)، ومفهوم «القول المستعاد» أو «المقول المستأنف» (La Reprise). لننظر في هذه المفاهيم واحداً واحداً، ثم لنعتبر، بعد ذلك، أنحاء تعالقها وأوجه تضامها.

---

(١١٩) Gérard Almaleh, «Philosophie et histoire de la philosophie dans la logique de la philosophie,» *Archives de philosophie*, vol. 33, no. 3 (1970), p. 443.

(١٢٠) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, pp. 39-40.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٢٢) Weil, *Philosophie politique*, p. 10.

من البين بذاته، أنه قبل أن يتحقق للإنسان النظر في العالم والاعتبار، يبقى في جوهره الكائن المنخرط في الحياة المهتم بها لا الناظر فيها غير الآبه؛ أي أن من شأنه أن يكون كائناً نشيطاً فعالاً شغالاً. ومن ثمة، يبين الإنسان عن أنه كائن عملي أكثر منه كائناً نظرياً. مقبل هو الإنسان على يناعة الحياة، مدبر هو عن رمادية النظرية. ذلك أن من شأن الاهتمام العملي، لا الاعتبار النظري، أن يوجهه في الحياة ويقوده في الوجود ويلهمه الأفاعيل والأصانيع. ولما كان ذلك كذلك، فإنه لزم، أول ما لزم، استذكار هذه الحقيقة التي صارت لفرط بيانها منسية: إن شأن الإنسان أنه «يحيا» في هذا العالم. لكن الإنسان لا يحيا في العالم الحياة الغفلة هكذا بإطلاق وعلى وجه التنكير، كما لو أن حياته ليست سوى الحياة الغفلة النكرة، وإنما هو يحيا الحياة وفق سبيل معينة للعيش مخصوصة على وجه التعريف والتحديد. وسبيل العيش هذا هو الذي يدعوه فايل «الموقف». لنقل إذاً: إنما شأن الإنسان أن يحيا الحياة وفق موقف معين، أو لنقل: إن شأنه أن يحيا الحياة في موقف، أو إن شأنه أن «يقف» من الحياة في «موقف». . . وبالجملة، شأن الإنسان أن يحيا في العالم بحسب موقف مخصوص.

والحال أن هذا الموقف الذي يحيا الإنسان وفقه ما كان هو معطى جاهزاً يلفي الإنسان نفسه فيه، مثلما يحدث له عندما يعثر على «شيء ما» ملقى به على قارعة الطريق مطوح به، وإنما موقفه هذا هو نتاج فعله ووضعه هو حصيلة صنعه وشرطه هو مناط عمله. وفعله، بما هو فعل تغيير مستمر لوضعه، فعل سالب؛ أي أنه فعل من شأنه أن ينفي الوضع القائم والمعطى المتحقق. لنقل إذاً: إن من شأن الإنسان أن ينشئ موقفه، أو قل: أن يبدعه. والحق أن ما كان من شأن الإنسان أن يعي فعله هذا دائماً. الأكثر من هذا، أن الأصل في الفعل ألا يكون موعى به؛ بمعنى أن صاحب هذا الموقف لا يفكر فيه ولا يدركه ولا يعيه؛ فبالأحرى أن يعبر عنه ويبين. فالإنسان، وقد استغرق في موقفه الاستغراق كله، شأنه ألا يأبه للعبارة عن حاله وألا يهتم لفهم وضعه؛ أي أن الغالب عليه أن لا ينظر في «القول الضمني الذي يقوده ويوجهه». فهو إذاً لا يسعى إلى فهم ذاته بفهم حامله على فعل ما هو فاعله. والمترتب عن هذا أن الإنسان قلما يعي ذاته. فالوعي بالذات ما كان ضرورة للذات. والناس يكتفون في أغلب الأحايين بالعيش في عالمهم ـ الذي هو من فعلهم وصنعهم ـ من غير فهمه أو فهم ذواتهم. فما كانوا ليعتبروا الفهم أمراً جوهرياً عند ناظريهم. وبالكاد هم لا يرغبون في أن يصيروا فلاسفة أو ينشئوا

أقوالاً متماسكة[١٢٣] لأنهم يملكون ما يستعيضون به عن عدم اتساق أقوالهم ـ إن هم تكلموا فعلاً ولم يركنوا إلى الصمت ـ نعني الكلام غير المتسق. أكثر من هذا، إن الناس حتى حين يعرض لهم النظر في موقفهم يقبعون في الموقف ذاته مرتضينه لأنفسهم لا يطيقون عنه حراكاً ـ شأن حال البوذي القابع في مقام الصمت ـ معرضين عن غيره من المقامات معتدّينها مقامات لا تعدّ، بل ومتكافئة في استحالتها وحمقها، عادّين موقفهم الموقف الفيصل الذي يحاكم المواقف الأخرى ينتقدها جمعاء ويدينها جمعاء. ولا يُفهمن ههنا بعدم الوعي بالموقف عدم العبارة عنه ـ فالإنسان قد يلجأ إلى الإبانة عن حاله ـ إلا أنه عوض أن يتوسل في هذه الإبانة الاتساق بما هو الجسر المشترك بين «أنا» و«أنت»، يتذرع باللغة غير المتسقة، التي تبين عن الوجد لا عن العقل، فيتأبى «قوله» بذلك عن النظر ويتمنع عن التفكر. وقد يبقى صاحب هذا الموقف العنيد على هذه الحال من الرطانة إلى الأبد، وقد يستبدل رطانته فصاحة ويوشّي فصاحته بلاغة ويونّق بلاغته دلالة...

ههنا إذاً إمكان آخر للعبارة عن الموقف «نسقي» من غير الإمكان «التلقائي». إذ يمكن للقول أن ينظر في هذا الموقف؛ أي أنه يمكن الإنسان أن «ينعكس» على ذاته وأن «يتفكر» في ما فعله وأحسه وعبر عنه، فيكون له أن يحوله إلى «قول متسق»، ويكون لهذا القول المتسق «محور» أو «جوهر» أو «أساس» عليه يبني البناء كله؛ نعني «مقولة». وحتى إن لم يحدث لصاحب الموقف ـ الإنسان العادي ـ أن وعى موقفه وعبر عنه قولاً متسقاً ـ وذلك على اعتبار أنه «من المشروع والطبيعي إن يجهل إنسان الفعل الموقف الضمني الذي يوجهه في حياته ويهديه في مساره» ـ فإن هذا لا يعني مطلقاً أن هذا الموقف يصير غير مفهوم لغيره؛ أي لإنسان غير عادي قد عرفتموه الفيلسوف الذي من شأنه أن «ما من قول إنسي إلا ويصير مفهوماً له معلوماً»، والذي مهمته بالكاد أن يفهم ما أغياره فاعلون له وبه، ولا سيما وقد حق أنه لا يعني ألا يفكر الإنسان في ذاته ألا يصير موضوعاً لفكر غيره[١٢٤].

وسواء نحا الإنسان المنحى الأول فعبر عن ذاته في قول متسق ـ وهو الأقل الذي يكاد ينعدم ـ أو هو نحا المنحى الثاني ـ وهو الأغلب الأعم ـ فإن

---

(١٢٣) Weil, *Logique de la philosophie*, pp. 78 et 76 respectively.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٨، ٧٦ و٣٦١ على التوالي.

بمكنة الفيلسوف، كيفما هي تصرفت الأمور، أن يستشف للإنسان دوماً «مقولة» عن حاله؛ عنينا بلفظ «المقولة» ههنا «المفهوم» الذي يقيم عليه حياته ويرسي عليه عالمه، وينهض عليه عمله، والذي ينزل من كلامه منزلة القطب من الرحى. فإن هو رفض أن يعبر عن حاله بقول متسق عبر الفيلسوف إنابة عنه إبانة له، لأن «لا شيء على الإطلاق غريب عن [فهم] الإنسان لما يتعلق الأمر بما يخص الإنسان». وحتى إن هو قال بالجنون، فإن من شأن الجنون أن يجري عليه المفهوم؛ إذ في تصور الفلسفة «لا وجود للجنون». ولو هو لاذ بالعبارة الشعرية أو الشطحة الصوفية أو الأمثولة الرمزية، فلا يعسر أن تتحول عبارته وشطحته وأمثولته إلى قول مفهوم لغيره منظور؛ أي إلى قول متسق. ومهما هو تخلى عن العبارة ولاذ بالإشارة وتوسل بالإيماءة وتمسح بالإيماضة، فلا يعزب عن بال الفيلسوف ولا يغرب ـ هذا الذي شأنه أن يعيد بناء قول «غريمه» في ضوء ما يدركه من «شأن جوهري» في عالمه بما هو «المفهوم».

ولما ثبت أن «ما من موقف إلا وهو لا محالة يقبل إلى أن يعبر عنه في قول»، كما ثبت أن «ما من قول إلا وهو يقبل أن يكسب الاتساق»، وثبت أيضاً أن الاتساق لا يقتضي الإشارة أو الإيماءة أو الإيماضة، وإنما العبارة الكونية؛ أي المفهوم، سمى فايل هذا المفهوم الذي به يعبر الموقف عن حاله «المقولة». فمقول الموقف هو ما من شأنه أن ينتظم في مقولة بما أنه «ما من فكر إلا ويجعل المقولات بساطاً إلى العبارة عن ذاته»(١٢٥)؛ شأن انتظام الموقف الإيماني في مقولة «الله»، ومثل اندراج الموقف الوجودي في مقولة «المتناهي». فأمر المقولة إنها «المفهوم المنظم للنسق المرتب له»(١٢٦)، أو هي «جوهر القول النسقي»، أو قل: إنها «المبدأ المنظم لقول ما»(١٢٧)، بما هي ما يعمل على تنظيم الوجود والعالم والقول في «مفهوم جوهري» عنه يصدر كل تفكير في الحال ونظر في المقام. ومن ثمة صارت المقولة «بؤرة القول الذي يعبر به موقف ما عن ذاته تعبيراً متسقاً»، أو هي صارت «المفهوم الذي يسمح [للفرد] بتأسيس عالم متسق، ويهب معنى لكل ما هو موجود ولحياة الإنسان نفسه الذي يعي ذاته في الوقت نفسه الذي يبني فيه عالمه ويدركه»(١٢٨).

---

(١٢٥) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 25.

(١٢٦) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 79.

(١٢٧) Weil, *Philosophie morale*, p. 85.

(١٢٨) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 147, note 1, et p. 75 respectively.

والحق أن لكل من الموقف والمقولة سماتٍ مخصوصة. فخصيصة الموقف الجوهرية، على نحو ما يستشف مما سلف، هي «الحرية». إنما الموقف الحرية. والحال أن هذه الخصيصة حمّالة أوجه:

منها؛ أن الموقف، بما هو أثر لفعل حر يقوم به الكائن الإنسي في واقعه الطبيعي والاجتماعي، لا تربطه بالموقف الذي سبقه آصرة فرع منحدر عن أصل أو مشمول متولد عن شامل أو مولود سليل والد؛ وإنما الموقف لا يمكن، كيفما تصرفت الأحوال، أن يتم «توليده» من موقف سالف على جهة الضرورة، لا ولا «استنباطه» على جهة الحتمية. فلا موقف ينتج بالضرورة عن موقف سابق. إنما الموقف الاختيار لا الاضطرار. وذلك لأن الموقف جوهري بذاته غير عرضي، وأصلي بعينه غير فرعي، وبدئي بأمره غير تبعي، وقائم بنفسه غير مشتق[١٢٩]. وهذا أمر يبرر لماذا لا يمكن «تفسير» الموقف؛ أي الإبانة عن الشروط التاريخية التي أوجدته، وإنما الكفاية كل الكفاية «فهمه» أو «تفهمه»؛ أي القبوع بداخله وعيشه. فالموقف، بهذا المعنى، ما كان من شأنه أن يُفسَّر وإنما هو شرط التفسير؛ إذ به نفسر القول والسلوك معاً. ومن ثمة هو صار «الواقعة» الأخيرة التي شأنها أن تفسر كل الوقائع[١٣٠]. وهذا هو مفهوم «الشارط» الكانطي. فالحرية «شارطة»؛ بمعنى أنه لا يمكن اختزالها أو ردها إلى واقعة أخرى تعللها أو تفسرها. وهي من شأنها أن تفسر الأشياء وألا تتفسر بشيء[١٣١].

ومنها؛ أن الموقف «ليس من شأنه أن يدحض أو يفند»[١٣٢]. خذ مثلاً صاحب الموقف الإيماني وقارنه بسلفه الرواقي، تجده لا يدحضه. أكثر من هذا، من شأن السلف ألا يأبه للخلف وألا يعترف بوجوده، بل من شأنه أن يعتبر موقفه هذا حمقاً وفعله خرقاً[١٣٣]. ومن شأن الخلف ألا يرى ضرورة في أن يجعل موقف سلفه عبرة وتقليده قدسية؛ ومن ثمة لا يعمد إلى دحضه. والرواقي لا يرى وجه ضرورة لتجاوز فكره، وحده المؤمن يرى فعله ذلك ويبرره. فالموقف إذاً، بما هو نتاج فعل حر، اختيار لا يدحض. فقد تحصل بهذا، أن لا أفضلية لموقف على آخر. ذلك هو القول بـ «تكافؤ المواقف» الذي

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، الهامش ٢.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

يشهد على نهلها جمعاء من قيمة الحرية[١٣٤]. ولما كان ذلك كذلك، فقد يحدث أن يحتفظ صاحب الموقف بموقفه العهود الطوال، كما يحصل أن يظهر الموقف في حقب تاريخية مختلفة متنوعة ومتباعدة متقاصية، وذلك ما دام أنه «ما من موقف (. . .) إلا وهو إمكان إنسي بالمكنة استعادته في أية برهة من الزمان»[١٣٥]. ولعل هذا ينهض دليلاً على أن لا تاريخ للمواقف إن نحن عنينا بالتاريخ هنا استحالة تكرار الظاهرة الواحدة المرار العديدة.

غير أن ههنا أمرين للاستيضاح:

أولهما؛ أنه ما كان لخصيصة عدم قابلية الموقف أن يدحض أن تفيد، بأي حال من الأحوال، امتناع تجاوزه إلى غيره؛ وإلا توقف التاريخ. فلئن هو صح القول: إنه لا يمكن دحض أي موقف أساسي، فإنه لا يصح من هذه الجهة ذاتها القول: إنه لا يمكن لموقف آخر تجاوزه[١٣٦]. ذلك أن من شأن مبدأ «الحرية» الذي استفاد منه الموقف أن يستفيد منه غيره، فيحدث إذاً أن يتجاوز الموقف الموقف. هذا ولئن كان الانتقال من موقف إلى موقف آخر فعلاً حراً، فإنه لا يعني بأي حال من الأحوال أنه انتقال عسفي. ذلك أن صيرورة الفكر الفعلية في الواقع وصيرورة الواقع في الفكر إنما تشهد على «جدلية» هذه النقلة. فالإنسان يحيا ويتصرف بالفعل في عالم مشخص. وهو يهجر موقفه لا رغبة في هجره من غير مسوغ معقول وإنما لمسوغات وحيثيات. ففعله الحر إنما هو عنده فعل ضروري لصالح حريته. لقد كان بمكنته أن يظل قابعاً في موقفه، ولكن ما إن يتخلى عنه حتى يجد أن أولى مهامه بيان أنه لم يكن بمكنته أن يبقى قابعاً في موقفه القديم[١٣٧]. فالتجاوز هنا، وإن لم يكن ضرورياً، مبرر عند صاحبه متفهم لناظره. بل إن من شأن ذاك الذي يتجاوز موقفاً إلى آخر أن يكون «الإنسان العظيم». ومن شأن ذاك الذي يعلم هذا التجاوز أن يكون «الفيلسوف الحق»[١٣٨].

وثانيهما؛ أنه ما إن يتم تجاوز الموقف القديم إلى غيره حتى يصير ذاك

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٣٦ على التوالي.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

الأول «ناقصاً» و«مجرداً» و«مخالفاً لأوانه» وحتى يمسي التشبث به «عناداً» و«مشاكسة» و«حنيناً». فلئن هو كان بمكنة الإنسان أن يظل يحيا في موقف «قديم» متجاوز، فإن هذا لا يعفي منطقي الفلسفة من وصف موقفه بـ «الموقف السلفي» ووصم حنينه إلى سالف عهده بـ «الحنين الرومانسي»؛ مع العلم بالضرورة أن العودة غير البدأة وأن الحنين مخالف للأوان. فما حال العائد إلى تبني الموقف القديم بحال من يقلده، وما الرغبة في العودة إلى الألفة، وإن هي شهدت على الغربة، إلا الإقرار بإبانة أن حال الحانّ مفارق لحال المحنون إليه[١٣٩].

والحال أن الناظر في سمات «المقولة» ليلحظ أنها تتقاطع مع سمات «الموقف» التقاطعات الكثيرة. **فإحدى** سمات المقولة أنها، مثلها مثل الموقف، شأنها أن تفهم الفهم لا أن تفسر بعوامل تاريخية[١٤٠]. فنحن لا يمكن أن «نفسر» ـ بالمعنى التاريخي لفعل «التفسير» ـ لِمَ قامت هذه المقولة أو تلك، ولم قيل بها أو تبنيت؟ فهي شأن حر. أكثر من هذا، إن من شأن المقولة إنها هي التي تفسر معتقداتنا الأخرى؛ أي أنها تفسر التاريخ والعقل والفعل، ولا تتفسر بها. **ومنها**؛ أن الانتقال من مقولة إلى أخرى، بما هو انتقال حر، أمر لا يمكن تفسيره أو فهمه. غير أن هذا لا يعني أنه انتقال عشوائي، وإنما «كل مقولة» من شأنها أن تعي «المقولة السابقة»[١٤١]؛ بمعنى أن تستوعبها؛ أي أن تضمها وتفهمها ـ وهو طريقها إلى تجاوزها. فما من مقولة، من حيث هي كانت مقولة، إلا وتساوي الأخرى. ومن ثمة ساغ القول بتكافؤ المقولات . . . وواقع كون المقولة المتأخرة تفهم المقولة المتقدمة ـ ومن ثمة تتجاوزها ـ لا يؤثر في شيء على الإنسان الذي يحيا على القديم، لأن عنده لا وجود لجديد، بل الجديد في عرفه حمق. وضرورة النقلة لا تظهر إلا بعد أن تتحقق بالفعل. ولذلك كله استحال دحض المقولة إن توسل في ذلك مجاراة حججها الخاصة ومبادئها المخصوصة. فهي، مهما تجوزت، تبقى متماسكة في ذاتها منطقية مع نفسها[١٤٢]. وتجاوز المقولات لبعضها البعض يفيد أنه ليس يمكن ـ من الناحية المنطقية ـ العودة على العقب إلى الوراء ـ وإن أمكن من

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ على التوالي.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤٥ و٢٤٢ على التوالي.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦ و٣٢٠ على التوالي.

الناحية التاريخية الصرفة تشبث المرء بمقولته الأصل وجموده عليها أو العودة الرومانسية إلى سابق مقولة مستأنسة ـ وإلا تجمد الفكر. فالارتداد من مقولة إلى أخرى ممكن تاريخياً وعديم المعنى فلسفياً، لأن كل لاحق يتضمن السابق فيصير هذا بفعل اشتماله في ذلك «جزئياً» و«معزولاً» و«مجرداً»[١٤٣]. والمثال على ذلك أن الواقف على مقولة «الشرط»، التي تصور الإنسان بما هو كائن مشروط بالطبيعة فاعل فيها، لا يمكن أن يعود القهقرى إلى مقولة «الموضوع» التأملية؛ لأن بين المقولتين الأجد والأقدم خبرة مقولتين متوسطتين هما مقولة «الأنا» ومقولة «الله» فقد فيهما الإنسان منزلته الطبيعية في الكون المنغلق والجماعة البشرية المنسجمة ولم يعد بمكنته ـ إثر ذلك ـ إحياء نظرة للكون تكون حقيقية لا شبيهية، على نحو ما فعلت مقولة «الموضوع». فلا «كون» لإنسان صار وحيداً ـ «أنا» ـ ولا حقيقة «كون» عند من جرّب الإيمان[١٤٤].

والتعالق بين الموقف والمقولة أمر عجيب. والظاهر أن شأنه أن يفسر بقوتين تدفعان بالإنسان إلى الانتقال من الموقف إلى المقولة فخلق موقف جديد. وهكذا تتوالى عملية الدفع والجذب هذه أزيد من خمس عشر مرة عبر تشكل **منطق الفلسفة**. والقوتان الدافعتان هما قوة «السالبية» (Négativité)، وقوة «التعالي» أو «التجاوز» (Transcendance). فأما الأولى ـ وهي معروفة عند هيغل ومشتهرة عند كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) ـ فمناطها أن للإنسان بينونة عن الحيوان تتمثل في كونه لا يرضى بما أوتيه، وإنما هو يطمح دوام الطموح إلى ما لم يؤته؛ أي أنه يسعى إلى تجاوز معطاه نحو مرغوبه الذي هو تشكيل من ذاته وهبة من نفسه وليس معطى طبيعياً أو منحة ربانية. فهو الشبيه بالكائنات الأخرى الذي يريد المباينة، له الحاجات مثلها ولا يكتفي بها بل تراه يبتغي المخالفة. وإنه للمريد الراغب الذي يخلق حاجات مخالفة لحاجات الطبيعة مباينة. توجِد له الطبيعة، مثل سائر الكائنات التي برتها يدها، حاجة جنسية تدفعه إلى طلب الشريكة والخليسة؛ لكنه لا يكتفي بإشباع حاجته إشباعاً بهيمياً، على نحو ما تجد الحيوان يفعل، بل يخلق لنفسه من نفسه حاجة جديدة؛ أي الحاجة إلى أن يختلس عشق غريمته ويحوز حبها له. ها قد أوجدت الطبيعة فيه الحاجة إلى الجنس وأوجد في نفسه الرغبة في

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الحب! وقس على ذلك الحاجة إلى الطعام، فهي أعلم من أن تذكر: تخلق فيه الطبيعة الحاجة إلى الأكل ويخلق في نفسه، خلافاً للحيوان، الحاجة إلى فنون الطهي. . ذاك هو الإنسان قد علمته. فهو ما ليس هو ـ أي طبيعة أو بهيمة ـ وإنما هو يريد أن يخالف ماهيته البهيمية بخلق هويته الآدمية.

غير أن مشكلة الإنسان أنه إن هو علم ما لا يريد فإنه لا يعلم ما يريد. ومن ثمة استعمل لغته لقول: «لا» لما هو كائنه؛ أي لطبيعته وماهيته وكنهه، واكتفى بذلك فلم يفصح. بل إنه «ما عرف الحديث إلا عما ليس هو»[١٤٥]. ديدنه ألا يتحدث إلا عن أمنيته ورغبته وهواه؛ أي إما عما لم يوجد بعد ـ من أمنية ورغيبة ـ أو عما لم يعد موجوداً ـ من ذكرى وحنين وماض. وهو في الحالين معاً غير راض عن حاضره تائق إلى تغييره باستمرار.

والحق أن الإنسان العادي لا يعبر، بهذه الإبانة، عما هو أو عما يريده أو لا يريده بالأحرى، ولا هو يهتم بالخلوص المنطقي لموقفه ولقوله ـ فهذا ما لا يهتم به سوى الفيلسوف[١٤٦]. أكثر من هذا، يرى الإنسان العادي أن من شأن ذاك الذي ينشد القول المتسق والإبانة عن الحال (الفيلسوف) ألا يكون إلا المتهرب من «الفعل» الميال إلى «النظر»؛ مع ضرورة العلم أن الفاعل عنده هو وحده الذي بمكنته أن يحقق الرضا وأن يضمن للحياة الجدية. فالفيلسوف، بالتالي، إما هو إنسان جبان أو مجنون، خائن أو مخرب، شأنه أنه يلزم احتقاره أو إقصاؤه، وما هو بالإنسان كيفما تصرفت الأحوال. لكن ليس على الفيلسوف أن يسلك بالمثل فيعمد إلى رد المَخيلة بالزراية، وإنما عليه أن يفهم مُعادي الفلسفة ويتفهم دعواه. والحق أن ما يعتبره الإنسان العادي الأمر الجوهري والأهم ـ إحداث الفعل في الحياة ـ هو ذا، على التحقيق، «مقولته»؛ أي فلسفته غير المتسقة. وعلى الفيلسوف أن يجري الاتساق فيها وأن يُعمل التنسيق، ما دام هو يقر بأن «ما من تعبير إنسي إلا ويقبل الاستيعاب في مقولات القول»[١٤٧]، وذلك حتى وإن أراد هذا التعبير أن يقفز إلى خارج الاتساق وأن يظل عن القول والإبانة بمعزل ومنأى. ومهما يكن الأمر، فإن قول الفيلسوف في ماهية الإنسان العادي هو الذي

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

يدفع هذا إلى فعل جديد يتجاوز به النعت القديم: إن هو قال عنه مثلاً: إنه «أنا»، بادر الإنسان العادي إلى محو أناه في الذات الإلهية. وإن قال عنه الحكيم: إنه «إيمان»، «ألحد» العامي و«مرق». فكل قول عنه يصير له شرطاً يسعى إلى كسر طوقه، وكل شرط يستحيل عنده قيداً، وكل قيد يستحث تمرداً وتحرراً؛ أي يستنهضه إلى إعمال السلب.

معنى هذا أن من شأن الفيلسوف أن يدفع الإنسان العادي إلى أن يخلق لنفسه حاجات جديدة غير تلك التي عرفه بها الفيلسوف وخبرها فيه وعهدها. إن قال الحكيم: الشأن في الإنسان أنه كائن اجتماعي إن أنت أدمجته في جماعته ملكته، تمرد الإنسان العادي عن الجماعة وكفر بها. وإن قال الفيلسوف: الشأن في الإنسان أنه كائن اقتصادي إن أنت حققت له الوفرة أرضيته، ثار الإنسان على الوفرة. وإن قال عنه: إنه غريزة جنسية إن أنت دفعته إلى إشباعها كسبته، تخلى عن كل رغبة جنسية وتبتّل. . . هو ذا الإنسان؛ إن كان هو الكائن الذي لا يرضى بما هو معطى، فلن يرضى أيضاً بهذا المعنى الذي منحه الفيلسوف إياه؛ مما يدفعه إلى الانتقال من خصيصة «السلب» إلى خصيصة «التجاوز».

الحاصل مما تقدم، أنه بمجرد ما يعلم الإنسان «طبيعته» يتجاوزها بفعله، وبمجرد ما يذكر الفيلسوف صفته، يعمد، بما هو كائن سالب، إلى عدم الرضا بما نسب إليه وإلى تجاوزه إلى غيره. وبه تتضح قاعدتا سير المنطق: من الموقف إلى المقولة، فالعودة إلى موقف جديد من جديد؛ عنينا بهما: قاعدة «السلب» القائلة إن شأن الإنسان أن يخالف معطاه على الدوام، فيعمل على نفيه بخلق حاجات جديدة لنفسه، وقاعدة «التعالي»التي تفيد أن الإنسان ما إن يعلم بموقفه حتى يتجاوزه إلى غيره. ولربما لهذا الداعي قال فايل: «إن السالبية والعنف هما. . . أساس كل موقف يتبناه الإنسان»، بل هما أساس فعل التاريخ، كما قال بأن التعارض بين موقف الإنسان ومقوله (لغته)؛ أو التعارض بين الموقف والمقولة، هو «محرك الفلسفة»[١٤٨].

فقد تحصلت لنا من النتائج ثلاث: **أولاها**؛ أن الأصل في المواقف ألا تكون واعية، وأنه عندما يحدث أن يعي بها صاحبها يعي بها في قول (مقولة) يميز فيه بين ما يعتبر عنده وما لا يعتبر؛ أي بين العمدة والفضلة. **وثانيتها** أن

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٢ و٤٣٤ على التوالي.

الإنسان حين يعي هذا التمييز فذلك مؤذن بنهاية الموقف وتحوله إلى غيره. وبعبارة أخرى، الوعي بموقف ما تجاوزه. وثالثتها؛ أن هذا الوعي بالتحول لا يحدث عند صاحب الموقف نفسه وإنما عند من أكمل حلقة تطور المواقف والمقولات؛ نعني به «منطقي الفلسفة» و«دلائليها» ـ قصدنا فايل نفسه ـ الذي صار بمكنته النظر إلى المواقف بما هي حلقة في سلسلة مترابطة.

غير أن ما قدمناه حول الصلة بين المواقف والمقولات لا يقف عند هذا الحد. والحق أن التعالق بينهما أمر أعقد. فنحن إن نظرنا إليه من جهة الواقع الفعلي في صيرورته (التاريخ) وجدنا الموقف «متقدماً» والمقولة «تابعة»، بما أن عن الموقف الخالص تنتج خالص المقولة؛ وذلك باعتبار أن الإنسان كائن «فاعل» قبل أن يكون كائناً «ناظراً» ـ في البدء كان الفعل ـ وباعتبار أن المقولة، كانت ما كانت وسعت ما سعت إلى إحقاق الأبدية والحضور الدائم والرضا المطلق، فإن شأنها أن تكون في التاريخ والزمن مقيمة. ففي التاريخ (عالم المواقف) ينشئ الإنسان أقواله (عالم المقولات) التي تنشد الخلود، وفي الشرط التاريخي (الموقف) يتكلم الإنسان (المقولة) عما يرى أنه الوجود غير المشروط والحضور المطلق[١٤٩]. وبعد، أَوَلم يقل فايل لهذا السبب ذاته: «إن من شأن الوعي المقولي أن يتبع على الدوام الموقف المعيش»؟[١٥٠] وألم يردف بالقول: «لا يمكن أن تصير المقولة موضع تفكير ما لم يوجد من ذي قبل الموقف الذي يفكر في ذاته من خلالها وينعكس فيها»؟ وبه يتضح أن المقولة تكون «لاحقة» بالموقف منوطة به. وكيفما تصرفت الأحوال، فهي «ما تنزلت من السماء ولا هي تفتقت عن «خيال منطقي» أو إبداع «عبقري»»[١٥١].

لكن، إذا ما نحن نظرنا إلى التعالق بين المواقف والمقولات من جهة المنطق لا من جهة الواقع وبدءاً بالمبدأ لا بالزمن (التاريخ)، وجدنا الأمر بالضد؛ أي وجدنا المقولات هي التي تحدد ـ ومن ثمة «تسبق» ـ المواقف الخالصة. والسبب في ذلك، أن المقولات هي أدوات فهم المواقف، ومن شأن الفهم، بما هو آلية تعقل، أن يكون سابقاً بالضرورة عن المفهوم. فمن شأن

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٥٠) Weil, *Philosophie morale*, p. 88.

(١٥١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 428.

المنطقي، مثلاً، ألا يفهم موقف الانعزال في مقولة «الأنا» ما لم تكن لديه فكرة عن منطق العزلة، بل ما لم تكن لديه فكرة عن منطق مختلف المواقف السابقة واللاحقة للموقف المقصود بالفهم. ولذلك، فإن المقولات هي المبادئ التي توحد في القول بين القول وحاله توحيد فهم وتضمّن واستيعاب. أكثر من ذلك، لا تُدرك هذه المقولات، بما هي أدوات الفهم ذاته، إلا كاملة، ولا تولد إلا دفعة واحدة[(١٥٢)] ـ وإلا ما تمكننا من فهم منطق تسلسل المواقف، فضلاً عن فهم الفهم ذاته. ومن ثمة، فإن من شأنها أن «تتقدم» على المواقف ـ وإلا كيف يصير شرط الفهم تابعاً للموقف المراد فهمه؟ أم كيف يصبح الشأن الأولي والقبلي تابعاً للأمر التالي والبعدي؟ فقد تحصل إذن، أن المقولات شارطة بالمعنى الكانطي؛ أي أنها شرط فهم كل موقف، وأن شأن المواقف أن تنتظم في مقولات، وما كان الأمر بالضد.

ها نحن بلغنا مرتبة من القول صارت بنا إلى مناقضة يقول أحد طرفيها: المواقف سابقة على المقولات، ويقول الطرف الثاني بما يناقض ما تقدم. والمناقضة مبنية، على التحقيق، على تبني منظورين إلى التعالق مختلفين: منظور المؤرخ (من شأن المواقف أن تتقدم على المقولات) ومنظور المنطقي (من شأن المقولات أن تسبق المواقف). وهي مناقضة تؤول، عند نهاية التحليل، إلى مسألة عامة كثيراً ما عرض لها إريك فايل؛ نعني بها مسألة الصلة بين الواقع أو الأحداث (التاريخ)، والمعاني أو الدلالات (المنطق). فلئن هو حق، من جهة نظر المؤرخ الوضعي، أن الوقائع هي التي توحي بمعانيها وتولدها، فإنه يحق أيضاً، من جهة نظر المنطقي، أن المعاني هي التي تحدد سلفاً الوقائع وتميز فيها بين الشأن الجوهري وغيره. ومن ثمة جاز له القول: «المعنى هو الذي يسبق الوقائع ويجعل منها وقائع دالة ذات معنى؛ أي وقائع تاريخية. لذلك سيكون من المحال من الجهة المنطقية طلب دليل واقعي على المعاني يتجاوز هذا إلى وقائع سابقة عنه؛ ومن ثمة بلا معنى! الحق أن لا وجود للتاريخ إلا في ضوء معنى ما. . . والتاريخ يفهم بما هو تحقق هذا المعنى ذاته. فهو تشكل في إطار فهم معناه وفي إطار هذا المعنى؛ ومن ثمة [ساغ لنا القول] هذا المعنى هو الذي أظهره وجعله ممكناً»[(١٥٣)]. أوَليس لهذا

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(١٥٣) Eric WEIL, «Le Conflit entre violence et droit,» dans: Weil, *Essais et conférences: tome 2*, p. 252.

أنّ «الواقع لا يفهم إلا في إطار فكرة الفهم وقد تم تطويرها تطويراً»؟[١٥٤]. فإن نحن سلمنا بذلك، ظهر أن المعاني (المقولات) سابقة على الوقائع والأحداث (المواقف) بل وشرط لها. ومن شأن الشرط أن يكون لمشروطه سابقاً. ومهما يكن من أمر، فإن التعالق بين المواقف والمقولات يقرره وجه الاهتمام المرتضى، إن كان منطقياً أو تاريخياً. ولما كان وجه اهتمام المنطقي متعلقاً بالفلسفة وبالمعنى، فإن الأولوية تعطى ههنا للمقولات؛ بمعنى أنه، حسب منطق الفلسفة الذي هو منطق مقولات، المقولات تسبق المواقف التي لها حق الأسبقية من الجهة التاريخية الصرفة. مع ضرورة العلم المسبق أن من شأن الفلسفة أن ترد مختلف المواقف التي تتكشف لها إلى المقولات، وأن تبين عن المواقف وتكشف عنها بتوسل المقولات وعونها[١٥٥].

غير أن إعطاء الأولوية المنطقية للمقولات على المواقف لا يُسَوِّغُ، بأي حال من الأحوال، نسيان أن المقولات نتاج لعمل البشر وشغلهم (أي للمواقف) وليست هي فكراً متعالياً أكان إلهياً أم غيره. أَوَليست الفلسفة وجهة نظر إنسية في أمور بشرية لا وجهة نظر إلهية في شؤون متعالية؟ أَوَلم يعلن فايل: «لا فلسفة ممكنة من وجهة نظر الإله»؟ فلا يمكن، إثرها، المقولات أن تحظى بالأولوية إلا إذا نحن تذكرنا أنها أعمال للإنسان في التاريخ، وما كانت هي «إنشاءات ذهنية» ولا ينبغي لها أن تعد كذلك. وهي تنبني على هذه المواقف ولا تنفصل عنها ـ من الناحية المبدئية ـ إلا لتعود إليها وتفعل فيها[١٥٦].

فإن نحن فهمنا هذا الأمر حق فهمه أضفنا: إن منطق الفلسفة يرى أن المقولات تشكل سلسلة متتابعة متتالية، كما يرى أن المواقف يفترض بعضها البعض، وأن الموقف «الجديد» لا «يظهر» إلا بعدما يكون الموقف «القديم» قد عبر عن ذاته في قول متسق وأنشأ نظيمة قوله؛ وبالتالي صاغ مقولته. آنها فقط جاز نفيه عن وعي وتجاوزه عن فهم. لكن، إن كنا لا نفهم الواقع (المواقف) إلا بفرض فكرة «الفهم»، وبالتالي فكرة «المقولة»، فإنه لا يلزم عن هذا أن الواقع يخضع لتطور منطق معانٍ مضمر؛ أي لخطاطة تتالي المقولات التي يعرضها المنطق؛ مثلما يخضع مآل الزهرة، على نحو قبلي،

---

(١٥٤) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 80.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٩ و٧١ على التوالي.

للعناصر الأولى التي حوتها جيناتها. والمترتب عن هذا، أنه ما كان تتابع لحظات التاريخ بالتتابع المنطقي ـ فمن شأن التاريخ ألا يتبع المنطق؛ أي ألا يخضع للضرورة التدرجية، ولا كان تتابع المقولات بالتتابع التاريخي (الزمني) ـ فمن شأن المنطق ألا يتبع الزمن، و«ما كان تتابع المقولات بالتتابع التاريخي». أَوَليس مفهوم «التاريخ» ذاته من شأنه أن «يتشكل تبعاً للمقولات؛ فهو نفسه ينشأ نشوءاً منطقياً»؟ ـ وإلا كيف لنا أن نفسر تخالف تصور التاريخ انطلاقاً من مقولة «الله» المسيحية عن تصوره تبعاً لمقولة «الشرط» الملحدة؟ وبه يتضح أنه «لا يمكن أن يكون استنباط المقولات، إن هو جاز، استنباطاً تاريخياً»[١٥٧]. وحاصل الأمر برمته، أن مسار التاريخ لا يتبع بالضرورة مسار الفلسفة بما هو مسار مقولات متتالية، ولا مسار الفلسفة يتبع مسار التاريخ بما هو مسار أحداث متعالقة.

وبتفهم الاعتبارات السالفة يتضح لماذا يرى فايل أن القول الفلسفي، بما هو تناظم مقولات، يولد كاملاً محتوياً في ذاته فهمه. أكثر من هذا، يتضح كيف أن ما من قول فلسفي إنسي، مهما هو رسخ في القدامة أو جدّ في الحداثة ومهما هو تبسط أو تعقد، إلا ويشمل في ذاته كل المقولات الفلسفية مجتمعة متضامة. فكل «المقولات تحضر في كل قول حتى لو كان ذلك على سبيل ما يقصيه هذا القول وينفيه»[١٥٨]. مما يفسر احتواء الفلسفة الواحدة ـ ولتكن فلسفة أفلاطون مثلاً ـ على المقولات العدة، بل ويفسر أيضاً إمكان احتواء المؤلف الفلسفي الفريد ـ وليكن **فينومينولوجيا** هيغل (١٨٠٧) ـ على كل المقولات مجتمعة. وهو شأن يثبت أنه لا يسوغ القول: إن الفلسفة الواحدة لا تحتوي إلا المقولة الفردية؛ شأن القول الذي يختزل فلسفة القديس أوغسطين في مقولة «الله»، أو القول الذي يختزل فلسفة هايدغر في مقولة «المتناهي». وبالمثل، قد توجد المقولة الفردية في فلسفة الزوج من الفلاسفة؛ شأن وجود المقولة المذكورة آنفاً في فلسفة كل من كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) ومارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) على حد السواء.

والشيء بالشيء يذكر، لا تسوغ المساواة بين الفلسفة والمقولة. ففي الفلسفة الواحدة توجد المقولات الكثيرة، وفي المقولة الواحدة تتكامل

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣ و٣١٧ على التوالي.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الفلسفات العديدة؛ مما لا يختزل معه المنطق إلى تاريخ فلسفات أو تاريخ مذاهب (Doxographie). وفي أية لحظة تاريخية، كانت ما كانت، يمكن بعض الناس أن يتخذوا المواقف؛ ومن ثمة أن ينشئوا المقولات التي شاءوا ويتخيروا ما طاب لهم من المواقف الممكنة؛ إذ بمكنة أي إنسان تبني أي موقف متى شاء، بل إن له الخيرة حتى في رفض إمكانات المواقف ذاتها بما هو أيضاً موقف[١٥٩]؛ مما يفسر إمكان أي يحيا في زمننا هذا الأفلاطوني إلى جانب الرواقي والأرسطي إلى جانب الهيغلي...

ومما نجم عن هذا الأمر أيضاً إمكان تساوق الموقفين فأكثر، في اللحظة التاريخية ذاتها؛ شأن تساوق الموقف الأبيقوري والرواقي في اللحظة الرومانية. وأخيراً، تبين هذه الأمور كيف أن المرء لا يفهم بالضرورة الموقف الذي يحيا عليه، فضلاً عن المقولة التي يقول بها؛ وبالتالي لا يفهم منطق مقوله؛ أي لا يفهم الفلسفة ـ فذاك الفهم وهذا الاستيعاب مهمة منطقي الفلسفة. فهو يرى أن الفلسفة إنما قامت حزمة واحدة مكتملة، كما المواقف الفلسفية انوجدت دفعة مجتمعة[١٦٠]. ولذلك كانت كل فلسفة تعيدنا، الإعادة التامة غير الناقصة، إلى الفلسفة الجامعة (القول المتسق)، كما كان كل موقف يحيلنا إلى جملة المواقف (التاريخ المتسق)؛ مما يوحي بدائرية المنطق. إلا أن هذا لا يتضمن أبداً القول: إنه في كل لحظة تم الوعي بهذه المقولات بما هي مقولات متآلفة مجتمعة. فمن جهة أولى، إن حق أننا نجد المقولات أجمعها حاضرة في كل محاولة لفهم أي موقف أنى كان شأنه، فإنه يحق أيضاً أن الفهم الذي يقدمه إنسان المقولة لا يتجاوز مقولته التي تبرز له وتتصور على أنها نهاية المقولات وغايتها؛ أي نهاية الفلسفة ـ وهذا هو الذي يفسر تعدد إعلان «نهاية الفلسفة» في كتاب **المنطق**. فههنا ضرورة التمييز بين الفهم حسب مقولة واحدة، وبين فهم الفهم حسب المقولات جمعاء (**منطق الفلسفة**).

والشيء بالشيء يذكر، ففهم وظيفة المقولات من الناحية الصورية (المعنى) وأنحاء تعالقها (الحرية) وطبيعتها (الإمكان)؛ أي فهم المعنى والحرية والإمكان، ليس من شأنه أن يحصل «إلا بعد تطور زمني طويل ومعقد»[١٦١] هو

---

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

بالذات دورة المقولات المنطقية ـ التي يحصرها فايل في دائرة الثماني عشرة مقولة تبدأ بمقولة «الحقيقة» وتعود إليها بعد أن تصل إلى مقولة «الحكمة» ـ من بارمنيدس (القرن السادس قبل الميلاد) إلى إريك فايل ذاته (القرن العشرين بعد الميلاد) على امتداد ستة وعشرين قرناً. كل المقولات إذاً كانت حاضرة، منذ البدء وبما هي معطى أولي، في كل فلسفة فلسفة؛ وذلك لأن الفهم، من حيث هو فهم، يتطلبها جمعاء من حيث إن «فهم الظاهرة الواحدة يقتضي انوجاد كل المقولات»[١٦٢]. لكنها لم تدرك ولا هي فهمت إلا في زمن متأخر. ذلك أنه في كل حقبة من أزمنة التاريخ تقفز إلى الواجهة مقولة واحدة وحيدة وتلقي بالبقية في الظل بما البقية فضلة وهي عمدة زمانها. وهي تفهم كل المقولات السابقة سوى نفسها بطبيعة الحال؛ لأنها هي الفهم نفسه ـ ومن شأن الفهم ألا يدرك الفهم ـ ولأنها هي الأساس الذي يفسر الواقع ذاته ـ ومن شأن الواقع ألا يتفسر بالواقع[١٦٣]. وبالجملة، ما من فلسفة، من حيث هي تطوير لمعنى مشخص في قول متسق واحد، إلا وتتضمن كل المقولات الأخرى كامنة ثاوية ثانوية. إلا أنه ليس من شأن هذه المقولات أن تظهر الواحدة تلو الأخرى ولا أن تنجلي وتكشف عن نفسها إلا بحسب تتالي الأنساق القولية؛ علماً أن هذا التتالي لا يفيد بالضرورة، كما أسلفنا قول ذلك، تتالي المذاهب الفلسفية على نحو ما يفترضه مؤرخو الفلسفة. . .

والمتأتى عما تقدم، أن تاريخ المواقف والمقولات ما كان تاريخاً خطياً، من الألف إلى الياء، وإنما هو، على التحقيق، تاريخ دائري وخطي في آن. هو تاريخ دائري، لأن المنطق يعثر في كل موقف موقف وفي كل مقولة مقولة على المواقف نفسها مجتمعة والمقولات متضامة ـ وهذا يعينه على فهم حاله، لأنه لو لم تتكرر المواقف والمقولات لقام بيننا وبين الماضي حجاب من سوء الفهم سميك. فالإنسان هو هو والفهم هو هو لأنه تابع للمقولات المتآلفة نفسها. ونحن نفهم أهل القدامة لأن المشترك بيننا وبينهم إنما هي معانٍ متماثلة (مواقف ومقولات) ـ وإلا ما فهمنا حديث بارمنيدس عن «الحقيقة» ولا كلام هرقليطس عن «الصيرورة»، ولما أدركنا إلماع سقراط إلى «العاقلية» وإيماض القديس أنسلم إلى «الله». . . وهو

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

تاريخ خطي، لأنه تاريخ في تطور مستمر. وذلك لأن المقولات لا توجد دائماً، في عين ناظرها، وإنما ما يراه هو المقولة الواحدة، ولا يفهم موقفه في ضوء الكل، وإنما هو يراه الموقف الأوحد بما هو قرار «شخصي» في عالم يفترضه «ثابتاً».

إن هذا التداخل بين الخطية والدائرية هو الذي يربك الناظر في تاريخ الفلسفة من جهة منطق الفلسفة؛ ولا سيما إن هو رام التوليف، من جهة أولى، بين المواقف والمقولات المطابقة لها؛ والجمع، من جهة ثانية، بين المواقف ذاتها ومختلف العصور التاريخية، والربط ثالثاً بين المقولات والمذاهب الفلسفية. فههنا يظهر أنه «شتان ما بين العثور على المقولات، وذكر المحل الذي ظهرت فيه المقولة لأول مرة من الجهة التاريخية، فضلاً عن وصف الموقف المناسب لها»[١٦٤]. فهذا عمل يفترض ما أنكره فايل؛ نعني «منطق الضرورة» الذي يجعل الموقف معبراً عن ذاته بالضرورة في مقولة، ويجعل المقولة الواحدة حاضرة باللزوم في الزمن الواحد، ويجعل تعاقب المقولات مطابقاً حتماً للتتابع الزمني التاريخي. . . ولقد أعلن فايل، في غير ما مناسبة، أن هدفه ما كان كتابة تاريخ البشر ـ وقد افترض على أنه تاريخ المواقف ـ فليس من شأن المواقف أن تتبع التطور التاريخي بالضرورة، بل شأنها أن تتكرر، وقد تعلو على التاريخ.كما أعلن أن ما كان هدفه كتابة تاريخ الفلسفة ـ وقد قيل إنه تاريخ المقولات ـ فما كان من شأن النسق الفلسفي أن يختزل في المقولة الواحدة، ولا كان من شأن المقولة أن ترد إلى النسق المنفرد[١٦٥]. فبالأحرى أن يروم كتابة تاريخ الأفكار بما يفترضه من جمع بين المواقف والمقولات. إنما الصلة بينهما أعقد من أن تبسط، وإن لمن شأنها أن تكون صعبة الملتمس. ولذلك رفض فايل أن ينهض بعمل المؤرخ، ذاكراً أن ما يهم «منطقي الفلسفة» ليس هو «تتابع الأحداث»؛ مثلما هو الشأن في اعتبار المؤرخ المحترف، وإنما هو «تتابع المقولات». فبوفق هذا المعنى أمكن القول: «لا توجد صلة مباشرة بين المنطق والتاريخ». كما رفض فايل أن يقوم بعمل مؤرخ الفلسفة. فما همّ منطقي الفلسفة ليس كيف «بني النسق وتطور»، وإنما هو «المقولة الفلسفية التي جعلت هذا النسق

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١، الهامش ١.

نفسه أمراً ممكناً في نظرنا وضرورياً في نظر نفسه»[١٦٦]. ولا هو أخيراً رضي لنفسه بأن يقوم بدور مؤرخ الأفكار كما يفترضه التأريخ للأفكار من بدوة وغدوة من الواقع إلى الفكر ومن الفكر إلى الواقع.

ذلك أن غرض إريك فايل، على نحو ما أسلفنا، كان هو الكشف عن المقولات (أنوية المعاني أو المعاني الصورية) التي تعتمل داخل المواقف، وبيان أنحاء تعالقها لا المواقف المعيشة ذاتها؛ أي المعاني المشخصة في كل موقف موقف. ولذلك، ما كان غرضه الإبانة عن المعاني المشخصة ـ المذاهب ـ للمواقف العينية ـ أنماط الحياة ـ أي التأريخ للفلسفة أو كتابة تاريخ الإنسان، وإنما اهتم منطقي الفلسفة بالقول ومنطقه لا بالفعل وحدثه أو بالقول المشخص وحيثيته. وهو لم يسع إلى وصف التجربة المعيشة، وإنما سعى إلى الفكرة المستخرجة، وما تقصد التجربة وإنما فهمها، ولم ينتو المعيش، بل معناه ومقتضاه. فكان شغله إذاً طلب النواة المتيبسة من القشرة التاريخية الحية؛ أي طلب نظام المقولات بما المقولات هي ما يسمح للتجربة ذاتها بأن تنتظم وتفهم وتدرك. فإن هو عرض لمنطقي الفلسفة أن اهتم بالأقوال الفلسفية المشخصة (المذاهب) أو المواقف العيانية (الأحداث) كان الاهتمام عرضاً. إنما همه المقولات، أما طريق انطباقها في الفكر المتعين والتاريخ المتحقق فما همه؛ لأن ذلك يشكل مجال «منطق الفلسفة المطبق»[١٦٧]. وحتى إن هو عرض له أن اهتم به اهتم اهتمام الإشارة لا العبارة والإيماضة لا الاستفاضة، فدلنا، في ثنايا كتاب **المنطق** وتضاعيفه، عما يمكن أن نحسبه تطبيقاً للمقولة في فكر متعين؛ وإن كانت الدلالة أفادت معنى «النمط المثالي» وحسب ولم تدع لنفسها استنفاد تحليل الأشكال التاريخية لانطباق المقولات[١٦٨]. كذا فعل مع مقوله «الوعي» وفلسفة كانط، ومع مقولة «المطلق» وفلسفة هيغل، ومع مقولة «الفعل» وفكر ماركس...

والحق أن القول بأنه «لا توجد صلة مباشرة بين المنطق والتاريخ» لا ينفي الصلة ذاتها، وإنما هو ينكر طابعها المباشر. ولذلك حاول فايل أن يدلنا على الطريق الذي لربما قرّب الهوة بين المقولات والتاريخ وبين المنطق

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩ و٣٣٩ على التوالي.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

وتاريخ الفلسفة ولمّ أشتات العقد المنفرط بينهما. ولم يكن ذاك ممكناً سوى باستحداثه للمفهوم الثالث من مفاهيم منطق الفلسفة؛ نعني به مفهوم «القول المستأنف» أو «الاستعادة». ذلك أن الأصل في الإنسان ألا يحاول تعقل موقفه وفهمه؛ فإن هو حدث له أن خرج عن صمته عبر عن موقفه بلغة غير متسقة أو بفعل سالب أراد به تدمير عالمه المعطى والقول القائم فيه. وذلك فعل يائس أو صرخة فاقدة للأمل. وهو في ذلك لا يريد تحقيق شيء ما أو تبليغه وإنما الاحتجاج للاحتجاج ذاته. أَوَليس شأنه أن يعلم ما لا يريد (المعطى الذي يحده) وألا يعلم ما يريد (الرضا المطلوب والحضور المأمول)؟ ولذلك لا يظهر للإنسان ما حقق إلا بعدما يكون قد تحقق له ما حققه. وإن القول لا يمكنه توحيد المراحل التي حقق بها الإنسان ما حققه (مواقفه) إلا بعد أن تكون قد بانت وجلت، بل مرت وانتهت. فلكي تُفهم المواقف يلزم أن تكون قد تحققت؛ أي غيرت العالم. ومن هنا تشوش فهم الإنسان لمواقفه ومقولاته وصعوبات تبين المقولات من المواقف. ثم إن الإنسان، من جهة ثانية، إن حدث له أن عبر عن ذاته في قول متسق وتجاوز سالبية لغته وفعله، لم يظهر له موقفه في خلوصه (اتساقه) ولم يلعب أي دور في وجوده اليومي. فمثله مثل السيد بلانتي الذي ذكره فولتير، ذاك الذي ما فتئ يتكلم نثراً من غير أن يعلم أنه النثر. وفي كلام المرء توسله لغة قومه التي تسبقه إلى الوجود. فحتى إن هو أمكنه صوغ لغته في مقولة معلومة أو موقف مفهوم، تقلب، تبعاً للغته ولبقايا لغات أجداده، في شتى المواقف؛ من موقف إلى آخر ومن مقولة إلى سواها. . . غير ناظر النظر المبين في موقفه المكين، كما لا يبصر الراجل منا المكان حيث موطئ قدمه. ولهذه الأسباب مجتمعة غير متفرقة، عادة ما لا يرى صاحب الموقف المركز المنظم لحياته وعالمه؛ أي مقولته، وقلما هو يتعرف عليه، وإنما هو يستعين في العبارة عن حاله بقول مقولة أخرى متجاوزة لديه. وبهذا يتلبس القديم بالجديد ويحجبه ويخفيه. فالإنسان «يستعيد»، في العبارة عن ذاته، قولاً تجاوزه في فعله و«يستأنفه» ـ ذاك علمتموه معنى «الاستعادة» أو «القول المستأنف».

والاستعادة وسيلة وتورية يلجأ إليها صاحب الموقف المتجدد ليجعل كلامه مفهوماً لمعاصريه[١٦٩]، بل هو يلوذ بها أصلاً ليفهم ذاته؛ وذلك بعد

---

(١٦٩) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 19.

تحوير المقولة السابقة أو الموقف القديم. فالقول المستأنف بهذا كشف واستتار وتوعية وتعمية. إنه «فهم موقف خاص بتوسل مقولة سابقة». إذ من المبادئ المقررة في منطق الفلسفة أن «الموقف لا يبلغ تعبيره الخالص عن نفسه؛ أي مقولته، إلا بعد طول تخبيط، بحيث يميل دوماً إلى أن يعبر عن ذاته في قول تقدمه أصلاً وسبقه منطقياً». وبالجملة، لما ثبت أن: «المقولات لا تظهر، أول ما تظهر، الظهور أخلصه»، فقد ثبت معه أنها تلجأ إلى «تكلم اللغة التي تعثر عليها جاهزة»؛ أي أن شأنها أن «تفهم نفسها في ضوء هذه اللغة»[١٧٠].

وأهمية مفهوم «القول المستأنف»، ههنا، لا تخفى على بال. ذلك أن ما من فلسفة إلا وهي لا تعبر عن المقولة في خلوصها، فالمقولة تصير أكثر فأكثر خلوصاً بتقلبها في ثياب متعددة وتلبّسها بفلسفات متباينة، حتى ساغ القول: «إنما بفضل الاستعادة يصير الموقف مقولة»[١٧١]. أكثر من هذا، إن هذا المفهوم يحتل منزلة كبرى عند مؤرخ الفلسفة أو الناظر في الأنساق الفلسفية ـ فهو الذي، كما أسلفنا، يسمح بتطبيق المنطق على الواقع التاريخي[١٧٢]؛ أي أنه يسمح بفهم الأقوال المشخصة على نحو ما هي قيلت تاريخياً. فهو الخطاطة أو الأرسومة التي تسمح بتطبيق المقولة على الواقع وتسمح، بناء على ذلك، بتحقيق وحدة الفلسفة والتاريخ تحقيقاً عيانياً. أكثر من هذا، إن فهم مقولة لذاتها بتوسل أخرى ـ أو بالأحرى سوء فهمها لذاتها ـ يعد «خطأ سعيداً»، لأنه هو بالذات سبب تأثيرها التاريخي؛ أي أنه هو أصل ومنشأ أثرها في عصرها، وذلك بما هو ما يجعلها مفهومة لأهل زمنها. أما تعبير المقولة التعبير الخالص عن الموقف المطابق لها فهو عادة ما يأتي متأخراً. . . إذ «من شأن القول المستأنف أن يسبق المقولة من الناحية التاريخية»[١٧٣]. وهو التعبير المقولي الخالص الذي من عادته ألا يحصل ـ اللهم إلا في ما ندر.

ومهما يكن من أمر تاريخية منطق الفلسفة، فإن المواقف (التاريخ)

---

(١٧٠) Weil, *Logique de la philosophie*, pp. 430, 119 et 172-173 respectively.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ و١٧٨ على التوالي.

والمقولات (الفلسفة) جهتان لجذر واحد مشترك هو الواقع الإنسي. أَوَليس من شأن الإنسان الذي يفعل في الواقع (المواقف) أن يكون هو ذاته الذي يتكلم عما يفعله (المقولات)؟ أَوَليس هو يتكلم لغة صنعها في ضوء فعله ويستنير في فعله بلغة صاغها بفكره؟ أَوَليس هو ينشئ القول الأبدي (المقولات) في الزمن التاريخي (المواقف)؟ أَوَليس هذا وذاك هو الذي يجعل من منطق الفلسفة «منطق القول الأبدي في تاريخيته»؟ أَوَليست «الفلسفة والتاريخ اسمين للشيء نفسه»؟؛ أي لنفس الكائن الذي ينعكس فعله (التاريخ) في قوله (الفلسفة)، وذلك بما هما يعبران عن إنسان الحرية (الفلسفة) في الشرط (التاريخ) والشرط في الحرية؛ أو قل: بما هما يعبران عن إنسان الأبدية (الفلسفة) في الزمن (التاريخ) والزمنية في الأبدية. لهذا لربما ساغ القول: «إن التاريخ هو الفلسفة وهي تتطور، والفلسفة هي التعبير عن واقع الإنسان المطلوب تحققه في التاريخ»[١٧٤].

والواضح أن الإنسان تتالي أفعال (مواقف) وأقوال (مقولات). وهي أفعال وأقوال جزئية، في فرديتها، من شأنها أن يدخلها العنف المتمثل في إقصائها لغيرها بما تميز عندها من عمدة اعتمدتها وفضلة لفظتها. مما يلزمها بالسعي نحو تحقيق مزيد كلية وكونية. وبالتالي يجعل فهمها، في اختلافها وتكاملها، أمراً ممكناً. وإنه لأمر يحققه منطق الفلسفة بما هو تتابع الأقوال المتسقة التي قال بها الإنسان في تاريخه. وهو تتابع توجهه فكرة «القول المتسق» والكلي الذي ينعكس على ذاته ويستوعبها. بل إن منطق الفلسفة ليس سوى فهم هذا الأمر ذاته. وإن عمل منطقي الفلسفة لهو بيان كيف تطور القول انطلاقاً من المواقف الأكثر بساطة. . .

والحال أنه لئن نحن قلنا: «تطور القول»، فإننا لا نعني به «توليد» المقولات بعضها من بعض على جهة الضرورة (وهل نحتاج بعد كل هذا إلى التذكير بأن القول نتاج فعل حر؟)، ولا بيان نظامها على نحو قبلي، لأن فكرة «النظام» نفسه فكرة متولدة عن المقولات لا سابقة عليها. لا ولا بيان زمنيتها أو تاريخيتها، لأنها هي التي تنظم فكرة «الزمان» ذاتها وتنشئ تراتب التاريخ عينه. وبناء عليه، لم يفد «نظام القول» لا «الضرورة» ولا «القبلية» ولا «الزمنية»، وإنما هو أفاد «الحرية». ولذلك لا تمكن البرهنة على النظام الذي

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٧ و٤١٥ على التوالي.

ظهرت وفقه المقولات الثماني عشرة في **المنطق** قبلاً، وإنما تجربتها أولاً والحكم عليها بعداً. ثم إن إريك فايل ـ شأن أستاذه هيغل ـ ما رأى من معيار للحق سوى دائريته. إذ علامة النهاية الرجوع إلى البداية. ومن ثمة، فإنه لا برهنة على صواب المنطق سوى أن يعود إلى نقطة بدئه: «الحقيقة»؛ مروراً بمقولات «اللامعنى» و«الحق والباطل» و«اليقين» و«النقاش» و«الأنا» ـ وهي عندنا مقولات القدامة ـ فمقولات الحداثة: «الله» و«الشرط» و«الوعي» و«الفهم» و«الشخصية» و«المطلق»، فالتمرد عليها في مقولتي «الطبيعة» و«المتناهي»؛ ورد الأمور إلى نصابها في مقولات «الفعل» و«المعنى» و«الحكمة» أخيراً ـ وفيها تتحقق العودة إلى «الحقيقة». لننظر في الكيفية التي حدث بها هذا التطور الدائري من عهد القدامة إلى عهد الحداثة...

الفصل السابع

تكون الوعي الحديث

لعل أول مشكلة تعترض منطق الفلسفة هي مشكلة بدئه: من أية مقولة نبدأ عرض نظام المقولات؟ علماً أن لا أفضلية لمقولة على أخرى ولا أولوية، بل إن المشكلة التي تزيد المسألة تعقيداً هي أن القول الفلسفي الواحد المتفرد قد يشتمل على جل المقولات، إن لم نقل مجملها، ولا تظهر فيه المقولة المعنية بالاعتبار، بما هي «قطب رحى» نظام قوله الذي عليه يدور رأيه، إلا بإدخال معيار «الفصل» بين «جوهري الأمر» و«ثانويّه». وما كانت المقولات متساوية فحسب، وإنما هي متضامة بحيث لو نحن انطلقنا من الواحدة منها، أنى كان شأنها، لأحالتنا، عند آخر التحليل، على البقية. وترتيب هذه المقولات ليس باعتبار أن الناظر يقطع المقولة ويفارقها وينتقل إلى الثانية مثل منازل السير العادي أو مراقي السلم. ألا ترى أن بقية المقولات لا تفارقه وهو واقف في المقولة عينها؛ شأن مقولة «الحق» أو «المعنى»، فإنها كما إنها من أول المقولات، فهي آخرها أيضاً، بل هي في كل مقولة مستصحبة؟ هناك إذاً دائرة مقولات الشأن في نقطة بدئها ونقطة نهايتها أن تلتقيا. والسؤال هو معرفة أي اتجاه نقتفي به أثر بدء هذه الدائرة وانسدادها على نفسها.

والحل عند إريك فايل يتمثل في البدء بأكثر المقولات «تجريداً» و«فقراً» ـ وهي مقولة «الحقيقة». وقد ذكر فايل سببين لهذا الخيار:

أول هذه الأسباب ذكره في مقدمة مؤلف **المنطق**. ومفاده أن البدء بمقولة «الوجود»، اقتفاء لأثر هيغل، إنما يتضمن خطورة بيداغوجية تتمثل في ما لصق بالأذهان من أن من شأن «الوجود» أن يتعلق «بالموضوع»، وأن

يقابل، من ثمة، «الذات»، مما يجعله يفترض مقولات أكثر تطوراً وتعقيداً؛ عنينا بها مقولة «الموضوع» ومقولة «الأنا» ومقولة «الوعي»[١]. فهذه كلها مدارات مفهوم «الوجود» التي عليها ينهض، والتي لا محالة هو محيلنا عليها الإحالة، فنلفي أنفسنا، وقد رمنا أول المقولات، مضطرين إلى عودة القهقرى إلى ما يفترض أنه أسبق منها وأول.

وثاني الأسباب ذكره إريك فايل في ختام كتاب **المنطق**. وبيانه أن مقولة «الحقيقة»، وإن هي كانت الأعقد على الفهم، فإنها لذلك عدت الأبعد عن سوء الفهم؛ ومن ثمة الأبعد عن الافتراضات المسبقة الخاطئة[٢]. يضاف إلى ذلك، أن منطق فايل ما كان هو «منطق واقع»؛ أي منطق وجود، وإنما هو «منطق معنى»؛ أي منطق قول. وما وافق الخيار الأول هو مفهوم «الوجود»، وما وافق الخيار الثاني هو مفهوم «الحقيقة».

لهذه الأسباب مجتمعة ولغيرها، يبدأ **منطق الفلسفة** بما يسبق القول نفسه؛ أي بموقف «الصمت» الذي يفترض العيش على الحقيقة. ومعنى «الحقيقة» هنا «الرضا في الحضور التام». وهو حضور سابق على كل التعارضات المقامة في تاريخ الفلسفة بين الحق والباطل، والوجود والعدم، والذات والموضوع، والعقل والعنف، والاتساق والتهافت، والإنسان والعالم...[٣]. ولعل هذا هو سر حنين الأقوال الفلسفية إلى مقولة «الحقيقة» وموقفها الصامت. فأي من قول فلسفي إلا وهو يحن بالطبع، حنيناً أبدياً، إلى لحظة الانسجام التام هذه والحضور الكامل السابق على كل الثنائيات الممزقة لوجوده... هي الماضي وهي الأفق، وهي البدء وهي الختم.

أولاً: في المواقف والمقولات القديمة

ها نحن إذاً بين يدي **مقولة «الحقيقة»** بما هي «ينبوع» كل قول وأصله ومنشأه. لكن الحقيقة، بما هي مقولة كونية فارغة، أمر بسيط لا يتضمن أي قول؛ أي أنها لا تتضمن أي تفكر. إنها شأن بسيط، أما أقوالنا نحن عنها فملفوفة بقرون من الترسب التاريخي. ولذلك كان الموقف الذي يناسبها هو

---

(١) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), p. 94.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

«موقف الصمت» حيث لا سؤال ولا قول؛ ما دام من شأن الصمت أن يسبق القول، ومن شأن القول أن ينتهي إلى الصمت، ومن شأن الصمت، كما من شأن الحقيقة، أن يكون البدء والختم. والإنسان العادي الذي يحيا هذا الموقف، بما هو «موقف صامت»[٤]، يجد أن الوجود واللغة أمران سيان؛ بل إن ديدنه ألا يطرح التساؤل حول هذه الثنائية التي لا تظهر إلا في ما بعد. فكل تساؤل عنده مستحيل غير ممكن، وكل جواب محال غير متصور. وحده الفيلسوف من شأنه أن يسأل. وهو يسأل من موقف خارج الموقف الصموت. وعلى أية حال، لا يمكن الإخبار عن «الحقيقة»، عند صاحب الحقيقة، إلا بالإشارة، ولا تمكن العبارة عنده سوى بالإيماءة. إنما الحقيقة باب من أبواب ما لا يُقال؛ أي أنها داخلة في ما لا يمكن عرضه وقوله. والأمر فيها أنها مما يعايش ويحيا في صمت. فهي، بما هي الإشارة إلى موقف، صموتة، وما هي بمقولة إلا عند المتفلسف.

ههنا يجد مشروع بارمنيدس (القرن السادس والخامس قبل الميلاد) منطلقه: «صمت الحقيقة». ولئن هو حق أن بارمنيدس ما صمت وإنما هو نطق، إلا أن المطلوب منه كان، إن كان هو لزم حقاً المنطق الذي يؤدي إليه موقفه ويترتب عنه بالضرورة، أن يرضى بهذا الحضور في النور فيصمت. وهذا ما تنبه إليه تلامذته والتزموه. وبالفعل، لاذ الأتباع بالصمت فما تكلموا. وفي الصمت ههنا مغزى حيث لا قول ولا سؤال[٥]. الموقف هنا إذاً الصمت، واللغة أفاكة. وإنها لهي الكذب وهي الخطأ. أما الصمت فهو وحده حقيقة وصدق. ألم ينبهنا إريك فايل، من ذي قبل، إلى أن «علينا ألا ننسى أن كل أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة المطلقة انتهى بهم المآل إلى اكتشاف أن اللغة كذوبة، وأن الصمت وحده تعبير عن هذا الغير الذي هو الحقيقة المطلقة. أوَلم يقر الحكماء، من أقدم الهندوسيين إلى أشد تلامذة أفلاطون وأرسطو سطحية، ومن بوذا إلى بارمنيدس، بأن من شأن الحقيقة ألا تصاغ في قول، وإنما الأمر فيها أن تحيا وتعاش؛ ومن ثمة كان شأنها أن تمارس خارج اللغة»؟[٦] فكل ما يحدث في حياة الإنسان هنا، داخل الجماعة، هو عن مجال القول بمعزل. فلا حاجة لصاحب الموقف الصموت بالقول، ولا

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٨.

حاجة له بالفلسفة. إن الفرد هنا ـ بما هو الجماعة ذاتها ـ يعلم ما يلزمه القيام به، فلا يتكلم أو ينبس ببنت شفة. وحده يلاحظ واقعة «الكلام» من يعلم أنه ينفصل عن الحقيقة؛ أي الفيلسوف، فيحول الحقيقة بذلك إلى «مقولة».

لكن، لما كانت الحقيقة هنا هي الحقيقة المجردة وحدها من دون إضافة إلى غيرها تقبع مكافئة لذاتها وترفض أي تحديد ـ وكأنها الوجود بمعنى هيغل حيث العدم يتربص به على الدوام ـ فإن كل ما يظهر وتمتلئ به الدنيا ليس من الحقيقة في شيء، بل ما هو إلا «طريق الظن» بوفق فهم بارمنيدس. فالكل الذي يظهر وينجلي للعيان ليس هو الحقيقة: إنه «كل» فارغ من المعنى، لأن كل معنى من شأنه أن يكون محدداً، ومن شأن الحقيقة أن تتجاوز التحديد. ها هنا تظهر **المقولة الثانية** من مقولات منطق الفلسفة؛ عنينا بها **مقولة «اللا ـ معنى»**.

بيد أن هذه المقولة، مثلها في ذلك مثل سالفتها، مقولة عامة وفارغة، لأنها، شأن سابقتها، تمتنع عن كل تحديد. ومن شأن كل ما ارتكن إلى التجريد وامتنع عن التحديد أن يعدم التعين ويكون فاقداً التجسد. ولذلك، ما أمكن تعريف الحقيقة، ولا يمكن تعريف المقولة التي حلت محلها، وقد أمكن الحديث عنهما فقط لأنهما تجوزا في القول اللاحق لهما. غير أنه لئن هو كان من المحال تحديد مقولة «اللا ـ معنى»، فإنه أمكن، مثلما حدث في مقولة «الحقيقة»، العيش وفق اللامعنى. فهو إذاً موقف صامت، لكنه موقف يعايش ويحيا؛ فهو «فلسفة صمت»، وإن أمكن العبارة عنه في أقوال بارمنيدس وأقوال أقراطيلوس تلميذ خصمه. ألم يعارض بارمنيدس بين «النظرية»، التي تعني عنده «الرؤية» أو «الفرجة»، وبين «الحقيقة» التي تؤول عنده، في نهاية المطلق، إلى «ما لا يُقال»؟ وألم يذهب أقراطيلوس إلى أنه بما أنه لا يمكن أن نستحم في مياه النهر نفسها حتى ولو مرة واحدة، فإنه لا معنى للحديث عن أي شيء، وأن أفضل ما يمكن أن يقوم به المرء هو أن يكتفي بالإشارة إلى الأشياء بأصبعه؟

والحق أن المقولتين معاً ـ الحقيقة واللا ـ معنى ـ ما اتضحتا على الوجه الأكمل إلا في **البوذية** بما هي «فلسفة الصمت». فههنا مثال واضح لهما، لأنهما على التحقيق حياة لا قول، والبوذية فلسفة معيش لا فلسفة مقول. وعند البوذية ثبت أن لا معنى للحياة على الإطلاق، وأن لا حقيقة لها على القطع. كل شيء عندها فراغ، كل شيء عدم! والحقيقة نفسها هي اللامعنى

بالمعنى الذي قال به هيغل عن الوجود بأنه العدم؛ أي الشيء الذي لا يمكن حده، ومن ثمة كان أمره أن يتم إنكاره. أوَلم يسع البوذي إلى إفراغ ذهنه من كل مضمون أنى كان شأنه؛ أي إلى تخليته من الشيء وتحليته باللا شيء؛ عنينا به العدم؟ والحال أن حال البوذي هنا كحال الفيلسوف الشاك: فهو يبدأ مجادلاً وينتهي صامتاً. وصمته لا يفهمه المنطقي على أنه موقف أصيل، وإنما بما هو موقف منهزم أفحمه المنطقي وألزمه بالصمت فأظهره بصفة المعاند. والحق أن البوذي نسي أن الشأن في المؤمن بقضية ما ألا يجادل فيها وإنما أن يؤمن بها وحسب؛ أي أن يصمت. ولهذا قال قايل: «إن موقفاً [كهذا] ما كان من شأنه أن يدحض... إذ ليس يمكن دحض البوذية، وإنما الذي يدحض هو الإنسان داعية البوذية»[7].

فقد تحصل، أن موقف اللامعنى موقف معيش أكثر مما هو موقف مقول. وهو موقف يعايش على أنه فراغ، ما دام أن من شأن البوذي أنه ما إن يتحقق له الكمال حتى يكف عن التفكير والكلام. لكنه مع ذلك بمكنته أن يتحدث عن اللامعنى؛ أي أن يلمع إليه ويشير ـ وقد خلا ذهنه من أي شيء ـ وأن يعلن أن الفراغ هو الحقيقة وأن تجريد الذهن من أي شيء؛ أي تخليته من المعنى، هو الحق. ههنا يتحقق أول إمكان للقول المستأنف المعاد؛ أي إمكان فهم الموقف الجديد (اللا ـ معنى) في ضوء الموقف القديم (الحقيقة). فالناطق باسم اللا ـ معنى هنا ـ أو بالأحرى الصامت ـ يعتبر موقفه في ضوء ما سبقه، فيقول: اللامعنى هو الحقيقة؛ أو بالأحرى نحن الذين نقول هذا، أما هو فيكتفي عادة بأن يحياه. لكن، كيف يمكن الإنسان أن يحيا اللا ـ معنى؟ إنه يحياه بما هو يتصور المعنى (الحقيقة) على أنه الفراغ والعدم والسلب والألم والموت والشر والمظهر الخداع.

كانت الحقيقة ولم يكن بجانبها غير؛ إلا أن هذا الكون كان أشبه ما يكون بالغياب؛ ثم «ظهر» اللامعنى الذي تلبس بقول الحقيقة فأضحت الحقيقة هي اللا ـ معنى ـ هو ذا الحق، وكان أن كل ما خالف القول عد باطلاً. فشأن البوذي أن يحيا حقيقة هذا الوجود بما هو فراغ أو عدم أو سلب أو خديعة، بل إنه هو هي وهي هو. وهو ينظر إلى ذلك على أنه الحق ولا شيء غيره. هكذا تنشأ **مقولة ثالثة** من مقولات منطق الفلسفة هي **مقولة «الحق والباطل»**. لقد

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

نصب اللامعنى حقيقة فتحددت بذلك الحقيقة (الحقيقة هي اللامعنى)، كما تحدد الوجود في منطق هيغل على أنه العدم ذاته. ويمكن الحقيقة أن تصاغ الآن، بعد موقفي الصمت، في قول. فإماطة اللثام عن الحقيقة وإنطاقها ـ ذاك هو الحق، ووضع اللثام على وجه الحقيقة، ومن ثم إخفاؤها ـ ذلك هو الباطل. ذلك أنه بمجرد ما تكلم المؤمن باللا ـ معنى حتى صارت الحقيقة مقولة بالمعنى الدقيق، وصار بالمكنة الحديث عن الحقيقة لأنه انوجد غيرها (اللامعنى) وإن كان لها مكافئاً (الحقيقة هي اللامعنى، أو اللامعنى هو الحقيقة)؛ فما عادت هي لذلك «موقفاً صموتاً»[8]، مصداقاً لمبدأ هيغل الشهير: «من شأن كل شيء أن يفهم بتوسل غيره».

وهكذا، يتبين أنه مع ظهور أول الكلام ظهر الكلام الحق ونشأ بجانبه وفي ظله الكلام المزيف المبطل، وأنه بظهور القول (الحق) ظهر الباطل. ولئن نحن وجدنا أنفسنا، في ما تقدم، بحضرة «موقفين صامتين»، فها نحن الآن نلفي أنفسنا أمام «موقف نطوق». وليس معنى هذا، أن الإنسان وجد، أول ما انوجد، بلا كلام أو عن كل كلام بمعزل، بل «الإنسان تكلم منذ أن كان»، وإنما بيانه أنه «أتى على الإنسان ردح من الزمن لم يكن يأخذ فيه الكلام مأخذ الجد». ولذلك هو الآن شرع يأخذ الكلام مأخذ الجد بعدما أدرك جدية الكلام وأن في «صمته صمت [يختفي] اللا ـ معنى»[9].

في هذه المقولة، مقولة «الحق والباطل»، تظهر للكلام سلطة. ههنا الشيخ وههنا المريد، القائل والسامع، المتكلم والمصيخ السمع. أَوَليست للكلام أهمية هنا؟ مع ظهور الشيخ إذاً يتعلم المريد أخذ القول مأخذ الجد وحمله محمل الأهمية. وهو إذ يتعلم الحق أو يتلقاه يتعلم معه أن عليه ألا يطلق الكلام على عواهنه. فما قاله الشيخ هو الحق، وما لم يقله هو الباطل. أَوَليس قول الشيخ من شأنه أن ينير سبيل من ليس بمقدرتهم أن يروا النور؟ لقد كانت لهؤلاء المريدين عيون لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها وكان الباطل يحجب عنهم رؤية الحق. وها هو الحق ينكشف الآن بفضل قول الشيخ. يحذر الشيخ أتباعه قائلاً: «إياكم وإتّباع ما يقال، فما يقال مضلّ لكم مزيغ.. ما يقال لا طائل منه ولا وجود له.. وحده يوجد ما ليس بشيء على

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣، الهامش ٢.

الإطلاق. ألا إن كل شيء باطل»[١٠]. هو ذا الشيخ زينوفان (حوالى ٤٢٦ ـ ٣٥٤ ق.م) يتكلم فيكتشف أن الكلام تناقض وتهافت فيصمت؛ يعضل عليه الكلام في الوجود ويشكل ويتشابه ويثبت الوجود بالسلب، فينتهي إلى أن يعدم كل محمول للوجود أنى كان شأنه. ويقول: لا تمكن العبارة عن الوجود، وذلك لما في هذه العبارة من تناقض وتهافت واشتباه؛ فإذاً ليست تمكن إلا الإشارة. وما الإشارة هنا بالإيجاب، بل هي بالسلب تتم؛ أي الإشارة بنفي كل ما يؤخذ على أنه «الوجود». فالأشياء أحد اثنين: إما هي ظاهرةٌ غير موجودة، وإما هي خالدة غير ظاهرة! وهذا يؤدي بالمتشكك إلى درك استحالة الكلام وشبهة القول: لكي نُفهم بأحق الفهم علينا أن نقول كلاماً غير مفهوم! فقد تحصل بهذا أن كل ما يمكن قوله هو الباطل! يكتشف الشيخ إذاً، إذا ما نحن رمنا عبارة حديثة، «المفارقة»: قول الحق يتضمن الكلام، وما من كلام إلا وهو باطل؛ فأنى لنا أن نقول الحق بتوسل الباطل؟

لقد تم التعرف على الحق والباطل هنا بما هما متعالقان متعاضلان. ولئن هو حق أن من شأن الحق أن يتميز عن الباطل تميز الإيجاب عن السلب ـ ذلك العبارة عن «الحقيقة»، وهذا العبارة عن «اللامعنى» ـ فإنه يحق أيضاً أن صاحب الحق لا يمكنه أن يتكلم عن بغيته إلا بمساعدة الباطل الذي هو منكر له؛ أي أنه لا يمكنه أن يبين عن الحق إلا بتوسل الكلام نفسه، وقد تبين أنّ الكلام مستكنّ الباطل! أوَليس ما إن شرع الحكيم في الكلام حتى انتهى إلى التناقض؟ على القول إذاً، إن هو رام أن يكون حقاً، أن ينفصل عن الباطل، وعليه أن يرتبط به في آن واحد إن هو أراد أن يبقى قولاً، وألا يختفي في الحقيقة أو اللامعنى؛ أي في الصمت! والحال أن من شأن الحق أن يعلن عن نفسه، بالرغم من طابعه المفارق، من حيث هو قول في العالم أكيد محقق؛ أي بما هو فكر ويقين يحارب كلام الناس الذين لا يملكون اليقين؛ أي بما هو يرى كلامهم باطلاً. وههنا تظهر **المقولة الرابعة** من مقولات المنطق؛ نعني بها **مقولة «اليقين»**.

يسلك صاحب مقولة «اليقين» مسلكاً مخالفاً لمسلك صاحب مقولة «الحق والباطل». فهو يحاول رفع المفارقة التي انتهى إليها سلفه. إن مهمته لتتمثل في رد ما يقال من أقوال عن العالم إلى «جوهرها» واختزالها إلى

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

«عمدتها»، وذلك بالتمييز فيها بين الصحيح والفاسد أو اليقين والباطل. وهو يجعل من عملية التلبيس التي يوقعها الكلام على الحق حجة لكشف الحق الذي يوجد في كلام الناس مختلطاً بالباطل، وفضح الباطل الذي يوجد متلبساً بالحق. وهذا يقتضي منه الاعتراف بواقع كلام الناس والإقرار به. لكنه يميز بين الكلام (الذي تلبس فيه الحق بالباطل) والقول (الذي يفيد اليقين)؛ وذلك بتمييزه بين الشأن الجوهري (القول) ـ وهو وحده الذي يهم ـ والبقية (الهذر) ـ وهو لا يهم؛ أي أنه يعمد إلى التمييز بين عمدة القول وفضلته. إلا أنه بوجود الاثنين معترف مقر.

وعند طالب اليقين أن الحق ملك للحكيم الذي خالف الناس أجمعين بحيازته لليقين. . لهم مختلف الآراء الظنية، وله القول المكين. وهو لا يحتكره بل ينشره بين الناس ويذيعه: قل كلمتك وامش. وبه يفك التلابس الحاصل بين الحق والباطل. ذلك أنه «لم يعد الباطل يفيد كل التحديدات التي تقال، وما عاد الحق يفيد الشأن الإيجابي الذي لا يحقق ولا يقال، وإنما غدا الاثنان منفصلين، وما عادا هما يشكلان وحدة وإنما مزجة [قابلة للفرقة]»[11]. ما عاد المرء يقول: لا يوجد إلا الباطل، باعتبار أن ما هناك إلا المظهر الخداع، وإنما هو أضحى يقول: لا يوجد الباطل؛ فيجعل الباطل منكراً بعدما كان معروفاً. ولذلك لم تعد تعاليم الشيخ تكفي أو تشفي، وعاد من اللازم تقديم الحجة. إلا أن الحجة هنا هي ما يلي: لا وجود للرأي (الباطل)، وما من نفي للقول إلا وينفي نفسه بنفسه. فشأن الباطل، بما ثبت في حقه من أنه أمر باطل، أنه متداع من تلقاء أصله: إنما الحق حق والباطل باطل، والحق موجود (بالأحق) والباطل غير موجود (اللهم إلا بالزيف). وبالجملة، لا وجود إلا للقول، وما من كلام، عدا القول، إلا ولا جود له، أو هو ليس من القول في شيء. إلا أن هذا الذي تم طرده كما تم طرد الشيطان من رحمة الله معترف به مع ذلك متعرف عليه كما يعترف المؤمن بوجود الشيطان وإن تلبس عليه وما تكشف.

وأصل هذا الإقرار القاضي بأن الباطل حق، أن ما كان من شأن الإنسان أن يحيا إلا في الكلام وبه. ولذلك لزم إنشاء القول من الكلام لا السكوت عن الكلام ورفضه. فلا يمكن ترك الكلام جانباً بنفيه جملة وتفصيلاً، بل يلزم

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

أن نقلبه من جميع وجوهه فنكشف فيه، بما هو موطن الزلل، مكاناً للحق. فما هو مجال الباطل (الكلام) هو مجال الحق أيضاً؛ أي مجال القول. وهذا «الحق» أو «اليقين» يلزم أن يصير تراثاً لكل الناس وميراثاً، وأن نميز في كلامهم ما يتضمنه من صواب وسداد. ولهذا، على قول الحكيم ألا يبقى شأناً سلباً محضاً (أي صمتاً أو نفياً للكلام واتهاماً له وتبرؤاً منه)، وإنما شأنه أن يصير قولاً إيجاباً؛ أي امتلاء بكلام وانفعاماً بمضمون. أَوَليس على الإنسان أن يحمل في حياته قناعة، وأن يتشبث في قوله بحق؟ ههنا خيط الحق وههنا خيط الباطل، ووحده ذاك الذي يملك يقين الوجود يعلم مكانه من الوجود. وإن لبمكنته أن يفقد هذا المحل من الوجود إن هو اتبع طريق اللايقين. أكثر من هذا، يلزم تبين خيط الحق من خيط الباطل لا في القول وحده بل في الحياة أيضاً. بهذا تجلو مقولة «اليقين» عن مفهوم «الكون» أو «الكوسموس» ـ وهي التي تجعل الإنسان يحيا في العالم كما يحيا في بيته؛ أي تجعله يحيا في عالم محدد ـ هو عالم اليقين.

ولما يثبت اليقين لهذا الإنسان ويرى أن ما خالف قوله باطل، يتحول إلى داعية يسعى إلى إرشاد الآخرين إلى القول الحق. يكفيه أن يبين للغير أنه ينتمي بالأصل إلى الحق وأنه يزيغ عنه بالجهل. وإن اليقين لمتيقن من ذاته لدرجة أنه لا يفهم كيف يمكن لامرئ ألا يقبله ـ اللهم إلا إن هو كان فيه سوء طبع وعناد وكان في قلبه زيغ، وكان شيطاناً من شياطين الإنس. . وفي اعتبار صاحب القول اليقين، على الإنسان أن يكون صدره مفتوحاً لتلقي اليقين منشرحاً غير منغلق ولا منقبض. فما من امرئ إلا وبمكنته، من حيث المبدأ، أن يقبل الحق. وإن اليقين لشأن كوني مشترك القبول بين الناس. وإن القول اليقين ليحقق وحدة الجنس البشري وإجماعه. إلا أنه لا ينبغي إجراء النقاش مع جاحد الحق ومنكره، بل ينبغي تدمير الكافر الذي أظهر بكفره باليقين أنه ليس إنساناً إلا بالظاهر وأنه بالباطن أخطر البهائم[١٢].

وما يتولد عن مقولة «اليقين» هذه أمر جوهري ـ هو مفهوم «الأمر الجوهري» ذاته. فالأمر الجوهري هو مضمون اليقين. ذلك أنه ما كان من شأن اليقين أن يقبل كل شيء أنى كان أمره، وإنما شأنه أن ينتقي ويصطفي ما يقدمه له الرأي (الظن) فيستبعد الباطل ويحفظ الحق. غير أن هذا المفهوم ـ «الشأن

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

الجوهري» ـ ما كان هو ليتبدى له هنا بهذه الصفة، وإنما هو يظهر له بصفة أخرى هي صفة «الوجود». فهو يقول: هذا أمر موجود، وهذا أمر غير موجود. والوجود هنا ليس موضوعاً كما كان في السابق (الحقيقة=الوجود، اللامعنى=اللا وجود، الحق والباطل=لا وجود اللا وجود)، وإنما هو محمول: هناك أمر ما موجود. وهو محمول يعني «الديمومة» أو «الدوام»: فالقول: هذا الأمر «موجود»؛ إنما معناه أن الشيء «يدوم» أو هو «دائم». ومن ثمة كان حقاً. أما الباطل فهو غير موجود، لأنه ما كان من شأنه أن يدوم أو هو غير دائم. فإذاً، لما كان من شأن الحق أن يدوم، وكان من شأن الباطل ألا يدوم، ولما كان الدوام هو الوجود، فقد ثبت أن الحق هو الوجود. وبالمثل، لما كان من شأن اليقين أن يدوم، وكان من شأن الباطل ألا يدوم، وكان الدوام هو الوجود، فقد ثبت أن اليقين هو الوجود. ههنا إدخال البعد الزمني لأول مرة إلى قلب القول. لكن هذا لا يعني أن اليقين كان من ذي قبل باطلاً ولربما صار في المستقبل باطلاً؛ وإنما إدخال الزمان هنا لا يتم إلا لإلغائه بالقول: من شأن اليقين أنه أبداً دائم، بل القول: ما كان دوماً ليس هو الباطل بل الحق؛ أي الوجود، وما كان للوجود أن يرتد باطلاً أبداً. وبه ظهر أن الوجود حضور أبدي، أو هو حضور جوهري يسمح للزمن بلعب لعبته، لكنه لا يشارك في هذه اللعبة أبداً[١٣]؛ بمعنى آخر، لم يتم الإقرار بالزمن إلا قصد الإنكار.

ولليقين ألفاظه المفضلة. وهي: «دوماً» و«كل شيء». . يقول لسان حاله، مثلاً: إن الله يوجد دوماً، وهو دوماً يحضر في كل الأشياء، وكل الأشياء حق؛ أي دائمة. وبحديثه عن الأشياء يدرك اليقين فكرة «العلم». فهو إما يعلم شيئاً ما، أو لا يعلمه على الإطلاق. وهذا الأمر ينشئ العلم ويتولد عنه اليقين. لكنه ليس العلم الحديث بمعاييره المعروفة ومقاييسه المشهورة، وإنما العلم هنا معرفة التمييز بين الحق والباطل، بل هو الحق. إنه المعيار والمضمون. تستوي في ذلك «الأسطورة» و«علم نيوتن» على حد السواء: فسواء عدت السماء قبة من الفضة أو خيمة أو جلد حيوان، أو عدت ظاهرة بصرية لا تطابقها أية واقعة ملموسة؛ فإن الأمرين عند اليقين سيان. وعند الفكر الأسطوري المتيقن من بضاعته لا يقل التعريف الثاني ـ التعريف العلمي ـ «حماقة» عن التعريف الأول ـ التعريف غير العلمي ـ وذلك على خلاف ما يذهب إليه علماء الفلك المحدثون من «تحميق» التعريف الأسطوري و«ترشيد»

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

التعريف العلمي. ومهما يكن من أمر هذا العلم، فإن وظيفته أن يهب للعالم معنى؛ بل أن «يوجد» العالم بما هو «وحدة في تعدد»[١٤]. والأمر الجوهري هنا هو هذا التعدد وتلك الوحدة لا مقتضيات القول بها وحيثياته «العلمية». وبالجملة، لكل شيء معنى عند علم اليقين، ولا شيء بدون معنى أو قيمة، وذلك لأن كل شيء جزء من الكوسموس ويستكن موقعاً فيه.

وبهذا يصبح الإنسان «موجَّهاً»[١٥]؛ أي يصير ذا توجه في هذا الكون. إلا أن إنسان اليقين لا يزال لا يعلم ذلك: فهو يوجد في العالم وحسب، ولا ينعكس على ذاته أو يفكر فيها؛ وبالتالي، ليس هو الذي يخلق العالم ويوجده من أجله، وإنما العالم هو الذي يخلقه وينشئه، بل هو الذي يفسر وجوده ويبرره. فما الإنسان، بما هو ذات، إلا قدر ضئيل من كل كبير. وهو ضئيل إلى حد إمكان الشك في قيمته وفائدته أمام هذا الكون الذي شأنه أن يمنح قيمة لكل شيء على قدره وبحسب منزلته. وإنه إذ يحيا في هذا العالم يحيا حياة تعالق وترابط، ما دام لا وجود لأشياء مستقلة وقيم مفردة. وباختصار، ما كان لإنسان اليقين أن يعي ذاتيته أبداً. ومن ثمة، فهو يختفي، في العبارة عن نفسه أو بالأحرى في عدم العبارة، خلف أقوال مستأنفة أخرى سبقته، وذلك حتى وإن هو أقر أن لا قول بعده وأنه منشئ القول. وأهم هذه الأقوال المستأنفة مقولة «الحقيقة». فاليقين يقول عن ذاته بلغة غيره: العالم معلوم غير مجهول، وكل شيء فيه يوجد في محله، وكل شيء يظهر على «حقيقته» بما هو تعالق في جملة عضوية (كوسموس). هذا ما كشفت عنه الرسالة السابعة من **رسائل أفلاطون** (حوالى ٤٢٨ ـ حوالى ٣٤٧ ق.م): شأن الإنسان أنه يملك الحقيقة. لقد تصالح مع العالم وتآلف.

والحق أن اليقين، إن هو تؤمل وضعه إزاء غيره (اللايقين)، ظهر أنه أمام طريقين لا ثالث لهما: إما اللجوء إلى العنف، أو اللجوء إلى المجادلة (المناقشة). وهو، في حالة رفضه العنف، يلجأ إلى توسل اللغة بساطاً إلى التفاهم بين الناس الذين يجنحون ـ بعد حروب طويلة مريرة ـ إلى المحاورة والمجادلة. ههنا تنشأ **مقولة خامسة** من مقولات تطور منطق العيش الإنسي والنظر هي **مقولة «المناقشة»**.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

الحق أن البدء كان شاهداً على ثلاثة إمكانات: إما اللياذ بالصمت، أو سلوك سبيل العنف، أو الجنوح إلى منطق الحوار. فأما الإمكان الأول فقد استنفد في مقولتي «الحقيقة» و«اللامعنى»، بما ثبت من شأنهما أنهما كانتا مقولتين صامتتين. بقي إذاً إمكان سلك مسلك العنف، وإمكان الجنوح إلى منطق الحوار ـ وهما إمكانان قائمان بالفعل. فأما قيام إمكان الحوار، فلأن مضمون اليقين المشخص هو ما يؤسس، في نظر الأفراد، «الشأن المشترك» بين أفراد الجماعة البشرية. وقد جرب الفرد، بدءاً، إمكان إعمال العنف مع الفرد الآخر؛ ولكن بالحوار تحققت الجماعة الواحدة. غير أنه، في اعتبار اليقين، لا توجد إلا جماعة واحدة فريدة؛ مما يفتح المجال لسلوك مسلك العنف مع الجماعة الأخرى المخالفة ليقين الجماعة الأولى. . . العنف إذاً هو سبيل «التفاهم» مع الجماعات الأخرى العدوة التي تدعى «جماعات متبربرة». ولا سيما أن لا مقايسة بين الأقوال واليقينات: فلكل جماعة قولها المخصوص، ولكل جماعة يقينها الخاص، ولا توجد فرص للتحاور. وحده العنف إذاً يفصل بين الجماعات. وإن إنسان اليقين، حتى وإن هو فهم لغة الأجنبي، فإنه لا يفهم ما يقوله الغير. . . فعنده أن هذا الغير يبلبل: إنه متبربر متوحش لا لغة له ولا مقدس ولا آلهة ولا علم، وهو أشبه بالإنسان وما هو بإنسان، وإنه للأعجمي، بل هو من العجماوات ذات الوجه الإنسي. ولذلك يلزم قتله. فإن لم يفعل المنتصر في حرب الحكمة ضد العجمة واليقين ضد الشبه جعل من عدوه حيواناً مدجناً؛ أي كائناً فظاً بوجه إنساني أو قل: عبداً مسخراً. ولا يقين لهذا العبد سوى يقين سيده. فالذي يحيا تحت هيمنة السيد مجبر على الأخذ بيقين السيد؛ أي بالاحتذاء به في ما يعتبره شأناً جوهرياً وحقيقياً. والمغلوب أبداً مولع بتقليد الغالب. لكن، لما لم يكن العبد واحداً متفرداً، بل عبيداً، ولما كانت يقينيات هؤلاء متخالفة غير متآلفة، ولم يكن بإمكانهم فرضها على بعضهم البعض بالقوة ـ ووضعهم وضع عبودية، فهم متساوون في العبودية وبها ـ فإنه كان محكوماً عليهم بالتفاهم. وفي ذلك إفادة بأنه ما عاد هناك مضمون واحد (يقين واحد) يفرض نفسه عليهم، وإنما صارت هناك مضامين ويقينيات، كما فيه إفادة بأن اليقين أضحى في خبر كان يعاش كذكرى مثال أفل وكحنين إلى مضمون اندثر. .

ههنا أمران يثيران انتباه الباحث: **أولهما**؛ أنه لأول مرة يشير فايل، هنا، إلى الظروف الاجتماعية لنشأة قول ما. وهي ظروف السيد وعبيده. غير أن فايل لا يعين لهذه الحيثيات تاريخاً معلوماً، بل يذهب إلى حد رفضه إجراء

ذلك[١٦]. **ثانيهما**؛ أن ههنا استلهاماً واضحاً لجدل السيد والعبد، على هدي ما قال به هيغل، لكنه استلهام يختلف، في لويناته، عن استلهام كوجيف. ووجه الغرابة في هذا ـ وهو وجه تعنيف النص الهيغلي واستكراهه في آن ـ هو أن ههنا نصاً فلسفياً واحداً دائراً على جدل العبد والسيد يكتب أو تعاد كتابته كتابات متباينة، كما تتخالف هنا أدوار «المعيدين» في إعادتهم المختلفة للنص ذاته.

ومهما يكن من أمر تباين جدل السيد والعبد عند فايل عن غيره، فإن السيد هنا سيد. وهو لذلك لا يدخل في إطار هذه الجماعة من العبيد التي ترتضي «المناقشة» بساطاً إلى التفاهم في ما بينها. ولربما بسبب هذا بقدر ما يتعالى السيد عن المناقشة فلا يسهم فيها يبدأ في فقد عرشه. وذلك إما لأن رعاياه ينوبون عنه في الصراع مع الطبيعة (الشغل) ومع الجماعة المضادة (الصراع) فينتهون إلى الانقلاب عليه ونزعه عن عرشه؛ وإما لأن السيد نفسه ـ إذ يكتفي بالاستمتاع بيقينه المليء بمضمون مشخص، مقابل احتقاره لرعاياه ـ يسمح لهم بالعيش وفق ما ارتضوه لأنفسهم. وما ارتضوه هو المجادلة أو المناقشة. غير أن رعاياه غير راضين لأنهم فقدوا عوالمهم (يقينياتهم) وألفوا أنفسهم معزولين عنها كل واحد يحيا وحدته الخاصة وفرادته المخصوصة، لا يلمهم إلا رباط خارجي (رباط العبودية)؛ بل إنهم حتى بعد أن يتحرروا من سلطة السيد يجدون أنفسهم تحت سلطة الدولة الضاغطة التي أقاموها بأيديهم وأطاعوها بأنفسهم[١٧]. والحق أنهم حتى وإن هم شعروا بأن هذه الدولة تحد من رغباتهم، فإنهم يدركون أنها «الخير الأسمى» لأنها ضامنة للتعايش في ما بينهم، ما دام أن أمر العودة إلى حياتهم القديمة صار أمراً مستحيلاً، ولأنهم إن فقدوها فقدوا كل شيء. . .

والحال أن في مجتمع عدم الرضا هذا يولع العبد بتقليد سيده فيسعى مثله إلى إرضاء نفسه بالقوة والبأس والثروة. . لكنه يعلم علم اليقين أن ليس بمكنته الحصول على الرضا والحفاظ عليه إلا إذا هو أقر له أغياره بمثل ما هو طالب له منهم. وبما أن الأغيار الطامحين مثله كثر، وبما أنه لا يقوى على محاربتهم أجمعين، وبما أنه يعلم أنهم يرغبون في ما يرغب فيه ويرهبون

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

ما يرهبه، فإنه يكتفي إذاً «بنصيبه» و«حصيصه»، عاملاً على «تقويته»، مقنعاً الآخرين بجدارته له واستحقاقه. ها نحن إذاً في مملكة «المناقشة». والانتقال هنا من موقف «اليقين» إلى موقف «المناقشة» انتقال «تعسفي»؛ أي أنه انتقال عنيف. إذ لا توجد ضرورة تفرض على الإنسان اتباع هذا المسلك وهجر لاوعي «اليقين». فقد يتشبث الإنسان بموقفه الرافض للمحاورة المعتبر أهل المحاورة «متبربرة». فما قاد من موقف «اليقين» إلى موقف «المحاورة» «قفزة» كان من الممكن ألا تقع[١٨]. ومع ذلك وقعت، فكان أن تخلى الإنسان عن الصراع لصالح الحوار، وكان أن فضل حياة المناقشة على صراع الموت وضمن وحدة الجماعة بالمناقشة..

ههنا ارتبط مفهوم «الإنسان» ـ إنسان المحاورة ـ بالإنسان الذي يحاور ويناقش؛ أي بالآدمي الذي يتكلم مع الغير ويكلمه. وهو متيقن من أن هذا الغير يبادله الرغبة نفسها. ها هو قد حرم الصراع على نفسه (وجه اشتراكه مع الحيوان)، كما غادر عزلته الأولى (الموقف المرافق لمقولة «الحقيقة») وكلام اللامعنى الذي تلاشى (الموقف المقابل لمقولة «اللامعنى»)، وموعظته عن الحق والباطل (المقولة الثالثة)، وأقوال اليقينيات غير الشفافة إزاء بعضها البعض ولا المتقايسة (المقولة الرابعة).. وها هو يقبل الآن بالمناقشة ويرتضيها لنفسه أسلوباً للعيش. ها قد صار بمكنة أعضاء الجماعة أن يناقشوا بعضهم البعض ويقنعوا أغيارهم بـ «وجهة نظرهم». وعندنا أن هذه الجماعة جماعة تحيا داخل دولة، لكن عند أنفسهم هم أفراد متعارضون بسبب تضارب مصالحهم. غير أنه من المفروض عليهم، حتى يسيروا مصالحهم، أن يكلم بعضهم بعضاً أو يتكلم ضده.. وما كانت أقوالهم بالأقوال غير المتقايسة التي تقع بإزاء بعضها من غير أن تتداخل، وإنما هي أقوال متداخلة متماسة.. لقد تعلموا أنه لا يمكنهم أن يحصلوا على ما يرغبون فيه وأن يفعلوا ما يريدونه بالعنف الطبيعي، لأنه آنها يصطدمون بأغيارهم ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة. فعليهم إذاً أن يسلكوا سبيل إظهار الحق بالحجة؛ أي سبيل المحاكمة والمحاجة.

تاريخياً، لا يتحقق النقاش إلا في المملكة المدنية الدنيوية، وحيثما صمد اليقين، ما أمكن أن تقوم المحاكمة[١٩]. ولئن هو كان لسان حال منطق

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

اليقين يقول: إما هذا الشيء إلى جانب كذا أو كذا، وإما هذا الفعل محرم أو مباح، وعندما لا نعلم أمره يعلمه الله، والأقدار وملكنا الملهم يقولون ما هو؛ فإنه الآن بعد أن اختفى اليقين وأصبح مصير الخلاف شورى بين الناس، فإن الصراع بالحجة أصبح مكشوفاً أمام الجماعة؛ أي أنه أصبح شأن محاكمة عمومية. آنها، أن يكون المرء محقاً، معناه أن يكون، هذه المرة، سيد اللغة لا سيد المعركة، بخلاف ما كان الشأن عليه سابقاً. كما إن حقيقة الجماعة، أو الحقيقة الجماعية، أضحت هي الكلام. ولئن هي كانت الجماعة «من ذي قبل، 'في عهد اليقين، قد تكلمت كلام «رجل واحد»»، فإنه الآن صار«كل واحد يتكلم عن نفسه»[٢٠]. ولهذا أضحى القاسم المشترك بين الناس هو الكلام، وما عاد هو اليقين. وكل من سولت له نفسه أن يخرق قاعدة اللجوء إلى الكلام وأن يأتي العنف، فإنه يطرد من الجماعة. فبالكلام يحصل الرضا. وعلى هذا الفرد المتظلم أن يبرهن على أحقيته بحق ما بتوسل الحجة ضد حق الآخرين؛ أي أن يظهر حقه بالقول إن كان له حق.

والظاهر أن هذا العالم هو عالم المِلكية وما نهض عليها من وظيفة مدنية. ولسان حال المرء هنا شاهد بالقول: أنا أملك، إذاً أنا مواطن. إنما المواطن هو المالك. وهو، بما هو كذلك، موظف. وذلك لأن الملكية صارت شرط الوظيفة الاجتماعية، وصار وبها يرتبط الإنسان بجماعة الشغل التي أقامها السيد. والفرد هنا قاض يوجه ويوزع مملكة الجماعة لأنه يطبق القانون. وههنا مطمحان لهذا الإنسان: أن يصير غنياً، وأن يصبح قوياً؛ أو أن يغتني ويتقوى. والمطلبان متلازمان. فبلا وسائل مادية (الغنى)، لن يملك القوة. وبلا هذه، لن يحفظ أولئك. هذا مع سابق العلم أن الحق القديم فقد هيبته وسطوته بانهيار عالم اليقين، فما عاد هناك إله يكلم الشعب أو يلهم الملك الناموس. وما بقي من عالم الأقدمين ما عاد يحظى بالقداسة، بل صار شأناً إنسانياً مثل غيره بمكنة من وضعه (الإنسان) أن يرفعه. وبالجملة، لم تعد هناك قواعد محددة مثبتة. وكل شيء عاد بالإمكان أن يوضع شريطة إقناع الغير بفلسفته: فلا شيء مقدس، ولا شيء محرم[٢١].

معنى هذا، أن اللغة أضحت هي كل شيء: هي صاحبة الأمر والنهي في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

كل شيء. إذ يكفي المرء أن يتكلم الكلام الأفصح من كلام غيره؛ أي أن يتكلم ببيان لا ببينة، وذلك بصرف النظر عن مضمون قوله، حتى يقر له بحقه. ألا إن المحق صار هو البليغ المبين! ألا لا بينة إلا البيان! هذه حقيقة قاسية يهاجمها الناس طالما هم لم يكونوا طرفاً في نزاع ما. أَوَليست هي تفيد زوال كل يقين؟ أَوَليسوا ما زالوا يتشبثون بكل ما يذكرهم باليقين الذي فات: العادة والحق والآلهة والشرف. . .؟ لذلك صار من غير اللائق مكاشفة الناس بأن ما كانوا يؤمنون به لم يعد سوى رجع صدى وصدى ذكرى. ولذلك اتفق أنه يجب ألّا «نسمّي» الصراع داخل الجماعة وأن «نجهر» به، وصار لا تمكن المصارحة به إلا في صراع الجماعة ضد المتبربرة: نحن أهل حوار، وأنتم أهل عنف. لكن داخل المدينة يجب أن يظل الصراع سراً يحفظه كل فرد في قلبه ويصونه، فيدعى أن ما يدافع عنه إنما هو مصلحة الجماعة وخيرها، وأن قيمته لتكمن في إفادته للجماعة. فإن هو أراد إقناع الأفراد الآخرين، فإن عليه أن يظهر لهم أنه متمسك بالأصول مدافع عن سكينة القوم، وأنه مواطن صالح، وأن خصمه هو الذي يسعى إلى الدوس على الحق وتوسل العنف وإلحاق الضرر بالمواطنين؛ أي أن خصمه مواطن غير صالح.

لكن الحقيقة أن ما يتجاهله هذا الوعي هو أنه لما كانت للغير المصلحة نفسها وله اتباع المسطرة ذاتها، فإن فض النزاع بينهما أمر موكول فقط إلى تملك تقنية القول وبيانيته، وفي إظهار الخصم بمظهر الهزل أو عدم الجد، وفي أخذه بمأخذ الظنة أو التهمة أو الإيحاء بإمكان لجوئه إلى العنف وارتكاسه إلى السلاح. فليتناقش الخصمان. . . وعلى الآخرين أن يختاروا بينهما ويفاضلوا، أو بالأحرى على بقية القوم أن يفاضلوا بين أقوالهما؛ وذلك ما دام أن كل شيء صار أقوالاً أو رهين أقوال. لكن هؤلاء الآخرين ليسوا مجرد آخرين محايدين غفل، بل إن من مصلحتهم ألا تنكسر وحدة القوم وينفرط عقدهم. وهم يعلمون أنهم إن هم قضوا ضد أحد الخصمين وفضلوا بيانه على بيان غيره لم يأمنوا لجوءه إلى العنف، ولذلك فما يعود بساعفهم أن يفعلوه إنما هو حمل الطرفين على الاستمرار في التحاور بتحديد قاعدته المسطرية: الحق في توجيه الأسئلة، وواجب الرد عليها. وبه يظهر أين تكمن مصلحة الجماعة! غير أن هذه المصلحة إن تدبرت ظهر أنها هي نفسها تصير موضع سؤال بسبب غياب مشترك اليقين (المقدس مثلاً). يضاف إلى ذلك، أن ههنا اللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تملكها الجماعة للتوفيق بين المصالح الخاصة المختلفة وللحفاظ على وحدتها الخاصة والحسم بين المتنازعين. وإنه لعالم اللغة هذا الذي يسعى فيه كل

الأفراد إلى التسيد بواسطة اللغة حيث كل شيء يكسب بها أو يخسر وحيث لا شيء يوجد إلا حيثما يبين باللغة، بل حتى المعتزلي الرافض للعالم الجديد المتشبث بالتقليد مضطر إلى كسب التأييد باللجوء إلى القول السديد.

فقد تحصل، أن اللغة أصبحت مهمة في ذاتها، وذلك لأن العالم نفسه أصبح لغة. إنما العالم بيان. ولذلك تجري المبادرة إلى درس اللغة بتدقيق معاني الكلمات وحصرها وتحديدها وتصنيفها ودرس سبل التوليف المثمر بينها: . . وتثمير التوليف يقتضي النقلة من علم النحو إلى علم المنطق ـ وهو رأس الحكمة في عالم المناقشة. ففي هذا العالم، أن يقوم المرء بشيء هام، معناه أن يكون محقاً في قضية ما[٢٢]. وهذا ما فعله سقراط (حوالى ٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) وهو يناقش أمر الفضيلة ـ هذا الرجل الذي جبّ فكرة تملك المرء لليقين وقال: إنه لا يَعْلَمُ يقيناً ولا يُعَلِّمُ يقيناً، وإنما هو يبحث عن «إقناع» من غير «قناعات». . وفي هذا العلم ـ علم اللغة أو علم النقاش ـ يبين العلم الجديد ـ علم «الجدل» ـ الذي ما كان هو علماً مضافاً إلى علوم اليقين، وإنما هو علم يحطم علم اليقين نفسه؛ أي العلم الذي كان حكراً على الملك (علم الحكم أو الحاكمية) والحداد والنجار (علم الصناعة) والشاعر (علم العروض). . إنما العلم الجديد صار علم أهل الاختصاص والأساتذة (السوفسطائيون). لكنه ليس حكراً على أحد، بل الكل يتعلمه والكل يستعمله: كل شأنه أن يقول، وشأن أخصائي القول أن يقول في القول. وهو حين يقول فيه يرى أن القول هو العلم، هو وحده الذي يكشف الحق، شريطة ألا يكون قولاً متناقضاً متهافتاً، وأن تقبل به الجماعة؛ وبه يبرر العالم ويحصل الخير. وهذا لا يحصل إلا بنفي القول المتعارض، وإنشاء الحياة غير العنيفة.

ههنا لأول مرة ينظر الإنسان إلى نفسه بما هو الكائن العاقل. وهذا يعني أنه لأول مرة لم يعد ينظر إلى نفسه بما هو «نوع» مشدود إلى الطبيعة الحيوانية. والحال أنه في المواقف السابقة كان الآدمي لا يرى في نفسه إلا موجوداً في العالم، بل إنه كان لا يرى وجوده بقدر ما يرى وجود العالم، فلا يوجد إلا العالم عنده، وهو لا يجد نفسه في هذا العالم، وإنما توجد فيه الحقيقة واللامعنى. . . بما هي الكل أو الجملة، فلا مكان له خاصاً في هذا الكل. وحتى في موقف اليقين فإن الإنسان، وإن هو كان قد نظم فيه عالمه

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

ووضع لنفسه فيه دوراً لا يعوض، فإنه كان ينظر إلى العالم بما هو عالم الضرورة؛ فكان يدرك نفسه بما هو جزء من العالم ولا يرى ذاته إلا في صلة بهذا الكل المنظم وإن هو خالف دوره بقية الأدوار[٢٣].

هذا ما أوضحه أنكساغوراس (حوالى ٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق.م) مثلاً الذي أثبت العقل (Nôus) للعالم لا للإنسان، فجعل الإنسان يفهم بالعالم لا العالم يفهم بالإنسان. وما شكوى سقراط من مفهوم أنكساغوراس التي قال فيها: «لشد ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماس على كتابات أنكساغوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء والأثير والماء وما إليها. . .»، إلا دلالة على خطأ الفيلسوف في نسب العقل إلى العالم لا إلى الأشياء. فقد حاول تفسير العالم والإنسان معاً بمفهوم «الخير». وفي هذا دليل على أن «عالم التقليد قد أفل»، وأن «الإنسان لم يعد يعلم موقعه في العالم»، وإنما هو عاد يعول على اللغة. وإذ صار بمكنته أن يعول عليها فهي لم تعد تؤدي، إن هو أحسن استعمالها، إلى التناقض، بل إنها أصبحت عاقلة. وهي عاقلة لا لأنها مرتبطة بالتعبير عن الرغبة (الحيوانية) وإنما لأنها تعبير عن الشأن المشترك (الكونية). وبه اتضح أن الفرد كائن كوني، وهو كائن يفكر لأنه كائن كوني وبما هو كائن كوني، وأن له دوراً داخل جماعة النقاش. فهو لم يعد إنساناً، بل إنه صار الإنسان[٢٤]. هكذا «يزدوج» الإنسان و«يثنى»: هناك الحيوان (الغريب) فيه الذي لا يريده ـ وهو الحيوان الذي يخص تجربة المحاورة ويرفض كل أمر كوني مشترك يتكلم لغة المصلحة الضيقة والهوى والانفعال، وهناك العقل فيه الذي يرتضيه لنفسه ويرغب فيه. ولئن هو كان يعترف بعلم عالم الشغل وبعلم السيد؛ نعني علم الطبيب والحذّاء والنجار، فإنه مع ذلك لا يعترف إلا بعلم واحد هو «علم الفضيلة». وبهذا يظهر أن المناقشة حررته من خصوصيته وأعادته إلى ذاته؛ أي إلى الخير والفضيلة: «الإنسان عاقل»، معناه أنه مواطن، وأنه فاضل، وأن الهوى قيد ومثلبة ومذمة. أكثر من هذا، الفضيلة معرفة والرذيلة جهل.

تلك كانت غاية معرفة صاحب مقولة «المناقشة»، أو بالأحرى أحد المناقشين (سقراط). لكن، من شأن هذا الإنسان ألا يدرك تناقضاته: فهو يثق في العقل ويعتبر أن النقاش يؤدي إلى نتائج، لكنه لا يطرح مسألة «الإمكان»

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ على التوالي.

ومسألة «الحرية»؛ أي أنه لا يشتبه في إمكان أن يرفض الإنسان العقل، ولا يرتاب في حرية أن لا يختار النقاش. ثم إنه ليحطم أساس نقاشه ـ نعني به التقليد ـ بل إنه ليدمر أساس القول نفسه: نعني به تحقيق العقل بما هو اللاتناقض. لكن، ماذا عساه أن يفعل والجماعة في خطر (صراع المصالح)، وليس له أفضل من أن ينقل الصراع إلى مجال الرمز وإلى مجال اللغة والأخلاق حتى يتفادى الشقاق! ومع ذلك فهو ينتهي إلى أن يلاحظ «أن هذا العالم لم ينهض على أساس من العقل... وأن الصراع العنيف لم يختف به.. وأن الوفاق والخير ما تحققا قط»[٢٥]. وتلك نهاية قوله.

غير أنه تجدر الإشارة ههنا إلى أن مقولة «النقاش» تلجأ إلى استئناف مقولات سابقة كثيرة: وأولها؛ مقولة «الحقيقة». ذلك لأنه بالنقاش تظهر الحقيقة بما هي الظهور أو البروز أو التجلي. وثانيها؛ مقولة «اللامعنى» من حيث إن النقاش مؤذن بغياب المضمون (المعنى)، وذلك ما دام يمكن أن يثبت أي شيء بالقول المحاج. أوَليس إنسان النقاش هو الذي قال: لا يوجد شيء، وحتى إن هو وجد ما أمكن معرفته، وحتى إن هي أمكنت معرفته ما أمكن قوله (جورجياس: اللاأردية/ بروتاغوراس: الذاتية). وآخرها؛ مقولة «اليقين». ذلك أن النقاش متيقن من عدم قابليته لأن يقايس بالعالم الذي يقدمه التقليد. فهو اليقين وحده ولا يقين للتقليد.

والحق أنه لو نحن تتبعنا النقاش لما وقفنا له على نهاية. فهو أشبه ما يكون بلعبة ما كان من شأنها أن تنتهي لا يمكن أن تكتسب قيمة إلا إن هو وجهها أمر مستقل عن صورية اللغة وبيانيتها؛ نعني به «موضوعاً» محدداً و«فحوى» متعيناً. ها نحن بهذا أمام **المقولة السادسة** من مقولات تطور الفكر الآدمي؛ عنينا بها **مقولة «الموضوع»**. وهي مقولة تطابق، تاريخياً، مرحلة ما بعد سقراط. والحق أن منشأ القول بالموضوع المحصور المحدد إنما هو تمرد الحس المشترك، أو بادي الرأي، على لعبة المناقشة غير التناقضية[٢٦]. فوفق مبدأ «النقاش» ـ الذي هو مبدأ «عدم التناقض» ـ يمكن أن نبرهن أن للخصم قروناً، ما دمنا نلزمه بقبول المقدمة القائلة بأننا نملك ما لم نفقده، وأنه ما حدث له أن فقد القرون! إلا أن هذا الخصم ـ الذي شأنه أن يحتكم إلى

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

الحس السليم ـ سرعان ما يتخلى عن هذه اللعبة الصورية. فهو لا يريد البحث لهذا الاستدلال عن خطأ، وإنما هو يطلب من الحاضرين أن يحكموا بديهتهم بأن ينظروا إليه ويحكموا، أو هو بكل بساطة يسخر من أحابيل الجدل. . . كذا فعل أحد الفلاسفة لما نقض حجج زينون ضد الحركة بأن قام ومشى أمام تلامذته من غير أن ينبس ببنت شفة.

الحال أن الإنسان الجديد يقر بأن «اتفاق الجميع» هو «خير الجماعة الأسمى» ـ وهو الأمر الذي يقتفي فيه أثر مذهب إنسان النقاش ـ لكنه يضيف بأن هذا الاتفاق يلزم أن يتوافق مع الواقع: لقد قال الملأ: إن بمقدرة ألقيبيادس أن ينقذ أثينا، اعتماداً على قواعد الاستدلال ومقدرات العقل، لكنه إذ خانها تبين أن الاستدلال قد يخالف الواقع، وأن الأمة قد تجمع على ضلالة. بهذا يكتشف الحس السليم أن اللغة قد تخطئ، وأن الخطأ موجود دوماً متربص. وهذا أمر جديد. وجدّته تكمن في ما يلي: في عرف أهل النقاش، الخطأ يتولد عن كون المتناقشين ما ناقشوا الأمر خير نقاشه، وأن ما عليهم إلا أن يعيدوا النقاش من جديد حتى يتبينوا وجه الصواب فيه. وهكذا دواليك، للخريف دوماً نفس الربيع يهزمه. . إلا أن الحس السليم، وقد خبر ما خبر، صار يرفض مبدأ «النقاش». فهو يريد أمراً مشخصاً لا مجرد أقوال في أقوال. يقول لسان حاله: أن نناقش؛ ذلك أمر جيد، لكن الأجود منه أن يكون لهذا النقاش مآل؛ إذ لا يلزم أن يدور النقاش في فراغ وينتهي إلى ما لا ينتهي[٢٧]. ولذلك فإن صاحب الحس السليم يعد نجاح رجل النقاش نجاحاً في القول لا نجاحاً في الواقع، ويعتد ظفره ظفر مقالة لا ظفر فعالة. غير أنه يؤكد، مقابل ذلك، أن الإنسان يحيا، إذ هو يحيا، في الواقع لا في القول، وهو يرغب في هذا الواقع وإن خالف هذا الواقع مقتضى القول. وحتى إن كان لا بد من القول، فليكن «نظرية» في الوجود و«علماً» بالواقع.

لكن أمر تأسيس هذا العلم ليس من شأنه أن يوكل إلى الحس السليم. فهذا لا يعلم إلا الاحتجاج، قولاً، والعمل بعلم الأقدمين؛ أي العمل بالتقليد. وهو إذ يجرب كل يوم علمهم في عمله يثق به ولا يبحث عن سواه. لكن وضع الرجل الذي شهد واقعة الحكم على سقراط بشرب السم (أفلاطون) يخالف وضع الإنسان العادي الذي لا يخشى النقاش ـ فهذه واقعة

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

تبين عنده عن عنف الدولة ضد رجل كان محقاً ضد العنف؛ بل إنه قبل الموت حتى لا يدع للعنف حجة عليه. وها هي ذات الواقعة تعلن عن فشل الموقف المناقش: فحتى حين يفلح النقاش في بلوغ الوفاق، فإنه لا يقود إلى أمر عملي مشخص ـ هذا إن لم يقد إلى تحقيق ما يضاد الخير. وليس معنى هذا أنه يتبنى موقف خصم النقاش؛ نعني به موقف «التقليد»، فعنده أن التقليد يبين عن قصوره بمجرد ما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات، علاوة عن أن ما من قيمة له إلا في حياة العمل الدائم حيث يحقق نتائج يعجز عن تحقيقها النقاش. وأياً كان الأمر، فإن «من شأن التقليد والحس السليم أن يعلما من غير أن يتكلما، ومن شأن النقاش أن يتكلم من غير أن يعلم»[٢٨]. فلا هذا ولا ذينك؛ إذ لا يكفي أن يكون المرء عاقلاً بالمعنى الذي يقصده النقاش. لا ولا تكفي المعرفة بالأشياء من غير علم، على نحو ما يعمل به التقليد. . فقد تحصل أنه يلزم إنشاء «علم» مشروط بما يلي: ألا يكتفي بالوفاق الصوري (النقاش) من جهة، وأن يتكلم عن الأشياء في معزل عن التناقض من جهة أخرى؛ أي أن يكون حافظاً لعلم الحس السليم ولخبرة التقليد، وأن يكون، من جهة أخرى، علماً معقولاً[٢٩]. فلا بد إذاً من حقيقة متعينة (واقع) تحل محل الحقيقة الوفاقية الصورية، ولا بد من مضمون غني بالقول غير القابل للدحض (منطق). وبالجملة، ههنا أول مقولة تدرك الواقع من حيث إنه شيء مخالف للإنسان؛ أي من حيث إنه موضوع[٣٠].

إن من شأن الحداد أن يعلم كيف يطرق الحديد، إن هو علم علم بما يصلح هذا النوع من الحديد أو ذاك. لكن من شأنه أيضاً أن يجهل «ماهية» الحديد في ذاتها، بل أن يجهل حتى ما إذا كانت قطعة من الحديد صافية في خلوصها أم لا. . وإن إنسان العلم الجديد، الذي ليس من شأنه أن يرغب في أن يحول هذا الحديد ـ تلك مهمة الحداد! ـ ليبحث عن معرفة «ماهية» الحديد وكنهه؛ وذلك من غير أن يضحي بخبرة الحداد، من جهة، ومن غير أن يسقط في التناقض من جهة ثانية. فهو «يأخذ منطلقه من النقاش ومن اللغة ويريد أن يبلغ، بتوسط من اللغة، إلى الواقع»[٣١]؛ أي أن يلائم بين «قواعد

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

المنطق» و«ملاحظات الحياة والتقليد والتجربة». بهذا ينهض العلم المشخص العاقل بما هو رؤية جامعة لجماع الموجودات في وحدتها؛ أي بما هو «نظرية» في الوجود؛ بمعنى من حيث هو «نظر» في الموضوع.

والحق أن «المهمة تكمن في تأسيس قول يتوافق مع الوجود بحيث يكون خالداً ومعبراً عن وجود خالد»[٣٢]. ومبدأ هذا العلم: أن العقل قائم حاضر في الوجود، وأن وجود العالم كتاب مفتوح أمام ناظري الإنسان، وأن العالم معقول كما إن الكلام الإنساني معقول. ومن ثمة، فإن عقل العالم (العقل الموضوعي) وعقل الإنسان (العقل الذاتي) شأنهما أن يكونا عقلاً واحداً. وما كان هناك من إمكان للملاحظة والتحليل والتركيب إلا لأن القول عالم والعالم قول. نعم لاحترام علم التقليد والحس السليم، لكن لا لتقليدهما. وإن إنسان العلم ليعلم علم اليقين أن «التقليد» لا يمكنه من العيش في سلام ووئام. فهو يعلم أن ظهور «النقاش» ما كان أمراً عرضياً وما كان بدعة مستحدثة، وإنما هو عبر، على التحقيق، عن واقعة لم يفهمها حق الفهم، ولكن العالِم يفهمها ـ مفادها أن الصراع هو شكل العلاقة الوحيدة الممكنة والمتحققة بين الناس بما هم أفراد لا يرغبون في أن يكونوا أفراداً خواصَّ. وكيف لهم بغيره وهم لم يحققوا الوئام حتى مع أنفسهم المنشطرة إلى صنوف من الرغبات المتعارضة والآراء المتضاربة والاعتقادات المتنافرة؟ ولئن هو حق ذلك، فكيف لهم أن يتدخلوا في النقاش العمومي الذي يمزق الدولة؟

الحق أنه حتى يتحقق الوئام الداخلي، فإن إنسان العلم مطالب بأن يستعين بالعقل، وأن يؤسس للقول على الوجود وعلى الشأن الخالد والأمر الثابت. لكن، أنى له ذلك والعلم يتحدث عن الظواهر السيالة البدالة؟ وأنى له السمو نحو «الواحد» وهو ينزل الدركات إلى عالم التجربة المتعدد؟ ههنا يتم التمايز بين العلم (التجريبي) والنظر (الفلسفي): **الأول** علم المظهر، و**الثاني** علم المخبر؛ أي أنه الحكمة التي هي حضور العقل في الإنسان. ولئن هو كان النقاش قد أثبت وجود العقل، فإن علينا ألا نكتفي بإقرار العقل بما هو ملكة للإنسان أو بما هو أساس للعلم، وإنما بما هو أيضاً وأصلاً حضور واقعي متحقق في الحياة (حكمة). بهذا الفهم الجديد للعقل ولذاته يفلح الإنسان الفيلسوف في تجاوز ذاته والتعالي عليها. وهو بتعاليه ذاك يتعالى على

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

الأشياء أيضاً بما هي هذا الأمر أو ذاك؛ أي تلك الأهداف التي تنشدها الرغبة وينشب بسببها الصراع ويقوم العمل لأجلها.. وإنها لسيالة بدالة شأنها أن تتغير وتفنى، وإنه ليريد إنقاذها، لكنه لن ينقذها إلا إذا هو أبصر فيها ظواهر بسيطة وتجليات للعقل. فلا موضوع للفلسفة إذاً، سواء تعلق بالذات أم بغيرها، سوى العقل نفسه. ومن شأن العقل أن يعلن عن ذاته في مظاهره. ولما كانت الظاهرة سيالة بدالة وكائنة فاسدة، فإن ما يظهر في الظاهرة خلف الظاهرة ما كان من شأنه أن يكون ولا أن يفسد، وإنما شأنه أن يوجد، أو قل: إنه «الوجود» ذاته. وإن العلم الأسمى لهو «علم الوجود بما هو وجود» ـ ذاك هو موضوع الفلسفة الأولى (**ميتافيزيقا أرسطو**) أو العلم الأول الذي تنهض على مفاهيمه الأولى، شأن «الماهية» و«الصفة» و«الفعل» و«القوة» و«المادة» و«الصورة»، بقية العلوم المادية الأخرى؛ أي أنه يهبها مقولاتها «الميتافيزيقية» التي تعمل على رد التنوع إلى الوحدة[٣٣].

سبق أن قلنا: إن الحس السليم جادل النقاش فجدله؛ إذ رأى أنه لا يكفي الإنسان أن يبرهن جدلياً على الخير حتى يفعله، فما الإنسان بالكائن العاقل بالطبع، وهو إن أقر بالخير ما أمن لجوءه إلى الشر، وإن هو أقر بما يقر به الجميع (أي الكونية)، لم يتوان عن طلب الخصوصية (أي الفردية)، وحتى لو نحن أقنعناه ـ بما نحن فلاسفة ـ (وهذا ما دلت عليه حكاية سقراط) بأن الفردية هي الشر المستطير، فإن هذا لن يغير منه شيئاً؛ إذ سيبقى هو هو، وحتى لو نحن أقنعناه بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل وسعينا إلى محو جهله بتعليمه، فلن يقبل على الفضيلة. ومعنى هذا أن الإنسان كائن محدد مشروط تحكمه غرائز ونزوات. ومن جهة النظر هذه يتبدى أن الجوهري في الإنسان ليس هو عقله وإنما هواه. والهوى انفعال؛ أي تأثر وانجذاب.. وهو شيء عائد إلى طبيعة تكوينه (جسمانيته). وإذا حق، على العموم، أن الإنسانية عاقلة، فإنه لا يحق من هذه الجهة ذاتها القول بأن الفرد، بمفرده، عاقل؛ وإنما قصاراه أن يحمل نفسه على أن يصير عاقلاً؛ وقد لا يفعل. فشتان ما بين واقع الحال ومأمول المآل. ومهما كان من أمر أن العقل في النهاية ينتصر، فإن عليه، بدءاً، أن ينتشر. وحتى يتم ذلك يلزم بدءاً نشر العلم داخل الجماعة. فمن الأهمية بمكان أن تصبح الجماعة عاقلة. وإذا لم يحق لنا

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

السعي إلى تحويل كل مواطن مثيلاً لسقراط نظيراً، فإنه يمكننا على الأقل أن نمنع الناس ـ بالعلم ـ من قتل سقراط ـ بالجهل ـ إن هو حدث أن ظهر بينهم؛ وذلك منعاً لأن يموت سقراط ميتة ثانية. وإذ يقر الفيلسوف بأن الإنسان إنما هو ضحية الهوى، فإنه يسعى إلى فهمه بما فيه من هوى؛ ولذلك فهو ينشئ علماً ـ أو بالأحرى أنثروبولوجيا ـ يتوخى منها العمل على الفعل في الإنسان المنفعل. وهو أمر بالمتناول لأنه كما ثبت أن الطبيعة والعالم يحكمهما العقل، فإن الجماعة أيضاً، بما هي وحدة تحيا فوق الأهواء المتعارضة، لا محالة محكومة بالعقل أو على الأقل قابلة لحكمه. والذي يجسد هذه الوحدة ويعطي لتجردها قواماً هو الدولة بما هي وحدة عضوية وليس محض توافق شكلي أجوف ناتج عن توافق النقاش الجدلي. أكثر من هذا، إن ما من شيء إلا شأنه أن ينبع من هذه الوحدة بما في ذلك النقاش نفسه؛ فلا مجال لوضع العربة أمام الحصان[٣٤].

غير أن هذا الأمر ليس معلوماً لجمهرة الناس، وإنما هو مخبور لأصفيائهم. وهو غير معلوم للإنسان العادي، لأنه يحيا حياته في موقف بيني: بين الحيوان الذي شأنه أن تحكمه الطبيعة، والعقل الذي شأنه أن يعلو على الطبيعة. ولما كانت ملاحظة الإنسان تثبت أنه يرسم لنفسه أهدافاً ويتبعها، ثبت معه أنه يخبر العقل، وإن كان لا يعلمه. غير أنه إن تؤمل فعله، بما هو بغية إنسية لا غريزة بهيمية، ظهر أنه ناتج عن تأثره بالتقليد. وإن الحس المشترك ليطلب، بغاية تحقيق هذه البغية، سند علوم الطبيعة التي تمده بأدوات للسيطرة على موضوعات الطبيعة. لكن، هل هو يقدر على السيطرة على نفسه وخصوصيته؟ الجواب هنا أن الإنسان كائن مزدوج مثنى: موضوع مدروس، وملاحظ دارس ـ وهما وجودان متعارضان: الأول يدرس العلم والثاني هو العلم ذاته. وبالثاني تقام الصلة بين الفرد والوحدة وبين المادة والشكل أو الدولة. وبه يلاحظ العالِم أن الإنسان لا يتبع العقل بالضرورة قدر تبعيته لحاجته، وأن الإنسان في ذلك مخطئ لأنه مخلط بين الرغبة الحيوانية والرغبة الاجتماعية. إذ هذه لا تحقق التحقق المباشر، وإنما بتوسط الشغل، كما إنها تتجاوز مجرد الحاجة، لأنها تسعى إلى الرضا بعمل الغير لا بعملها هي. ومعنى هذا، أنه إلى جانب الحاجة البيولوجية تقوم إرادة السيطرة وحب الصراع. والاثنان معاً معقولان وقابلان للفهم في إطار الطبيعة (الإنسية)

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الواحدة؛ لكنهما لا يتقدمان كذاك إلى الفرد، وإنما هما يحضران بلا هدف ولا حد، والشأن فيهما أن يفعلا فيه بوصفهما قوتين عمائيتين. غير أن بمكنة هاتين القوتين أن تصيرا خيرتين (نافعتين)، شأنهما في ذلك شأن أي أمر طبيعي، إن هما وجههما العقل وهداهما. والحق أن العقل، في الدولة، إنما هو القانون. لكن، مع الأسف، يتعلق القانون، في الواقع المتعين، بالناس. ومن ثمة، قد ينحط القانون إلى درجة يصبح معها ألعوبة في يد الرغبات إذ ما كان له من حمى سوى التقليد. فبالإمكان دوماً التحايل على التقليد. وإن القانون لهو لغة الجماعة. غير أن الرغبة يمكنها أن تحاول ـ وهي تحاول بالفعل ـ السيطرة على هذه اللغة وتسخيرها لصالحها. وما من سبيل إلى منعها إتيان ما تأتيه إلا الناس الأهل لذلك ـ أولئك الذين يعلمون معنى وحدة الجماعة ويسعون إلى هذه الوحدة جادين؛ عنينا بهم الفلاسفة. فهم الذين يقع على عاتقهم إعادة تنصيب القانون حكماً. وما لذلك من سبيل سوى تهذيب الأنفس وتربيتها؛ وذلك حرصاً منهم على ألا تصبح الفلسفة نفسها مستحيلة في دولة يمزقها العنف ويقتل فيها سقراط مرة ثانية بل المرات العديدة.

والحال أن هذا العمل لن يكتب له النجاح إن لم تَؤُل السلطة إلى أولئك الذين يحبون العقل ويتعاطون العلم؛ أي إلى الفلاسفة. ذلك أن الدولة التي عليهم أن يتسلموا زمام المبادرة فيها دولة عليلة؛ نعني بها دولة الوفاق الشكي الجدلي (التي أقامها بركليس [٤٩٥ ـ ٤٢٩]) التي هي مشفية على التحول إلى دولة العنف حيث لا استحقاق للفرد سوى استحقاق القوة والخوف والهيمنة والتمرد. . . فليشمر إنسان العلم إذاً عن ساعد الجد ليتحول من ملاحظ سلبي لشأن الدولة إلى مكون للدولة المطابقة للفكرة. لكن، هل يفلح في مهمته؟ إنه ليجهل هذا الأمر، وذلك لأنه، ههنا، قد ترك مجال «الفكرة» إلى مجال «الواقعة»؛ أي أنه ترك عالم العلم (الكوني) ليلج إلى عالم الشأن الفردي حيث النجاح أو الإخفاق منوط بمواهبه الطبيعية، من جهة، وبالمادة التي يشتغل عليها شغل النحات من جهة ثانية. . . وما دام أمره أن يسلك ولا ينظر، فإنه يبقى عرضة لتناقضات الواقع الحي. وإن لعليه أن يوفق بينه وبين أفكاره ـ هذا إن هو أمن خطر جعل العلم يفشل، وهو الذي من شأنه ألا يحيا إلا في دولة سليمة معافاة[٣٥].

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥١.

والحق أننا نجد هذه المضامين، بقضها وقضيضها، مدونة في كتب الفلسفة السياسية اليونانية، من أفلاطون إلى الرواقية مروراً بأرسطو (حوالي ٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م)؛ بالرغم من أن هذه النظريات لم تكن المركز في القول ـ في المقولة ـ وإنما شكل مركز الثقل فيها تأويل الإنسان في العلم الأول؛ وهو علم صار ممكناً بفعل حضور العقل في أساس الوجود عامة. والحال أن علوم هذا العهد، نظرية وتطبيقية، تأسست على وفق مبدأ «العقل» هذا. وفق هذا المبدأ يظهر أن بينونة الإنسان عن الحيوان بادية في أنه بمكنته، على خلاف البهْيمة، أن «يرى» العقل أو ينظر إليه، وذلك رغم أنه يبقى مأسوراً إلى الطبيعة. وهذه «الرؤية» صارت ممكنة بفعل قدرته على التحرر من الحاجة بخلق جماعة الشغل التي ترفعه فوق منزلة الحيوانية برفعه فوق مرتبة الفردية، محققة بذلك تصالحه مع الدولة الكاملة التي من شأنها أن تحقق العقل بفضل ما تجريه من تصالحات بين الفرديات (الخصوصيات) بواسطة القانون، وبفضل وجود الحكيم الذي برؤيته أو نظره للعقل يتجاوز الخصوصية. ومعنى هذا ـ كما أسلفنا ـ أن الدولة الكاملة لن تتحقق إلا بفعل الفيلسوف، وأن وجوده، بما هو فيلسوف، وجود بالعقل وفي العقل. وبه يتضح، أن ما من واقع عقلي أو معقول إلا وهو ظاهر مرده إلى العقل. والدولة العاقلة إنما توجد ليوجد الفيلسوف ويحيا فيها ولا يموت ميتة سقراط. أما الجمهور، فإنه لا حاجة به إلى علم الفيلسوف العقلي هذا طالما منحته الدولة وظائف معقولة وموضوعية بحسب مقدرته. وإنه ليحيا بعلم الفيلسوف حتى وإن هو كان لا يفقهه.

لقد تتبعنا احتجاج الحس السليم على المناقشة باسم الفائدة العملية أو الفعالية. لكن، ها هو الآن يقع تحت أثر المفاجئة: فهو الذي بدأ بهجر مناقشات المتخاصمين، وهو الذي أراد أن يعمل في هدوء بعيداً عن ضوضاء المجادلة، يجد نفسه الآن أمام أمر لا يمكنه أن يتفاداه ولا أن يفقهه؛ نعني به النظر في الوجود أو «النظرية». لقد كان يريد صنع طوق النجاة، فإذا به يخبر أن لا خلاص له من الخوض في تناقضات الطبيعة. وكان يبحث عن تنظيم الدولة الصالحة، فإذا به يصل إلى أن كرامة الإنسان تكمن في النظر إلى الواحد (النوس). وهكذا، يظهر أن الأشياء، بما هي مجال للعمل، ذابت أمام النظر وبقي الموضوع وحده (العقل) قائماً صامداً. لقد أراد الحس السليم البساطة وأراد منطقه ـ إن كان له منطق فعلاً ـ أمراً أشد هولاً من المناقشة: ها هو أمام «الوجود» و«الصيرورة»، و«الثبات» و«الحركة»، و«الفعل» و«القوة»، و«المادة» و«الصورة». . أي أمام زخم من المقولات الميتافيزيقية التي تحتاج

إلى التوافق وتبعده عن أمر العمل. أوَليس العلم (الأول) يعارض هنا العلوم المخصوصة ويلقي بمن يتعاطاه في هوة الفراغ؟ أوَليس هو يطوح به إلى الهباء حيث التناقضات لا تنتهي؟

الحال أن ردة فعل الحس المشترك هي الرغبة في إيقاف هذه الصيرورة المتجادلة، وذلك بسلك مسلك معاداة الفلسفة وانتهاج منهج الزراية بالفلاسفة. وما إن يفلح في ذلك حتى ينفصل العلم عن الفلسفة ويصبح دوره مقصوراً على مساعدة الحس المشترك ومهمته مناطة بإقامة تقنية ملاحظة تيسر عمل الجماعة وتحسن تنظيم الشغل. وكان أن أضحت ردة فعل الفلسفة هنا الإقرار، من جهة، بأن العلوم تتمكن من فهم موضوعها الفهم الجيد؛ لكن الفلسفة لا تنسى، من جهة أخرى، أن الموضوع نفسه هو من خلق هذه العلوم ذاتها؛ فكيف لها ألا تفهم ما تخلق؟ إن الفلسفة لا تريد مصارعة العلم، بل إن ما تطلبه هو أن يسمح لها بفهم هذه العلوم ذاتها. ففوق «الموضوع» تنتصب «أنا» الفيلسوف. وبه يتم تجاوز موقف «الموضوع». هذا مع سابق العلم أن أقوال الموضوع المستأنفة عدة: منها؛ مقولة «الحقيقة» و«الحق والباطل» و«اليقين». . . بل حتى مقولة «اللامعنى» التي يظهر من خلالها الحس السليم بما هو نسق لكنه معزول عن الواقع؛ أي فارغ (اللاأدرية العلمية).

الحق أن اكتشاف الإنسان لقدرتيه المتعاضلتين على التعقل واللاتعقل إنما أدى به إلى الانكفاء على ذاته بحثاً عن تعقله الخاص بما أن فيه تتحقق سعادته. لقد أدرك أنه بالنقاش أخذ يبتعد عن نفسه شيئاً فشيئاً لأنه كان يرفض أن ينكفئ على ذاته وأن يظهر حقه للغير. أما الآن فهو يتهكم من فكرة أن يكون على حق. ما عاد يهمه الحق الجماعي هنا، وإنما هو بالسعادة الفردية صار يهتم؛ نعني سعادته المخصوصة هو. إنه إذاً طموح إلى السعادة وتوق إليها. ما هو بنقاش ولا بموضوع ملاحظ (مقولة «الموضوع»)، لا ولا هو برغبة خصوصية (مقولة «التقليد»)، وإنما هو معطى لذاته؛ معطى ممتنع عن النظرية؛ لأنه معطى فردي؛ أي معطى للإحساس. ولذلك فهو لأول مرة ههنا يتنبه إلى أنه يقول عن نفسه: «أنا»[٣٦].

هكذا تنشأ **المقولة السابعة** من مقولات المنطق؛ نعني بها **مقولة «الأنا»**.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

ها نحن، فكرياً، في عهد ما بعد الفلسفة السياسية اليونانية والأنطلوجيا الأفلاطونية والأرسطية؛ في عهد الفلسفات الهلينستية، كما إننا، تاريخياً، في عهد انكفاء عالم المدينة وأفول عالم الشغل؛ أي في عهد الرومان. فبعد انفتاح الإنسان على الموضوع، ها هو، مع المدارس الرواقية والأبيقورية وسائر اتجاهات الفلاسفة السقراطيين الصغار، يؤوب إلى ذاته. إنه لهو من يريد أن يفكر، وهو يريد أن يفكر بما هو، أو كما هو. وإنه ليريد أن يكون سعيداً جذلاً. لقد قال النقاش بمبدأ «الخصوصية»، وقال العلم الموضوعي بمبدأ «الإنسان»، وقالت الفلسفة بالارتفاع إلى «الموضوع» وتجاوز الفردية، لكن، لا أحد من هذه التفت إلى أمر «الأنا». والسبب في ذلك، أن النقاش قصر غايته وجهده على توافق المصالح الشخصية الخاصة، وأن الفلسفة بينت أن درك «الواحد» ليس منوطاً بالأمر الذي من شأنه أن يصير (الأنا)، ولكن بما لا يصير؛ أي بما هو موجود ومتوافق مع العقل. ولقد نسي الاثنان أن مراد الإنسان، هنا وهناك، هو البحث عن الرضا. فهو منطلق الفلسفة ومصادرة النقاش. لكن، إذا كان الاثنان لم يعدما الوعد بالرضا؛ وذلك سواء داخل الحياة الجماعية التي يسودها الإجماع (النقاش) أو بالاستغراق في الحياة التأملية المتعالية (الفلسفة)، فإنهما لم يعملا أي شيء من شأنه تحقيق هذا الرضا. وإن وعدهما لأمل لا أمل من تحقيقه. ثم إن أمر تحقيق الجماعة الإنسانية المنظمة، على نحو ما رامه «النقاش»، لهو مجرد عمل سالب يحتاج إلى الإيجاب؛ أي أنه كان مجرد إزالة لعقبة واحدة من عقبات تحقيق الرضا العديدة احتاج إلى بناء، كما إن رضا الفيلسوف يذكرنا بأنه ما كان بمكنة كل الناس أن يحققوه أياً كانوا، وإنما هو يشترط قيام دولة كاملة وحصول مواهب طبيعية خارقة؛ أي أنه يقتضي تضافر ظروف لا يملك الفرد ـ «الأنا» ـ لها حيلة. ومن ثمة، كان الرضا ضرباً من الحظ والحظوة في عالم النظرية. وحتى إن هو قصد الفيلسوف الفرد المتفرد، فإن الفرد المقصود هنا هو الفرد الكوني أو الإنسان بما هو إنسان، لا هذه «الأنا» المشخصة التي من شأنها أنها «ترغب وتتعذب وترهب وتترغب»[٣٧].

وما كان الإنسان، الذي هوذا لسان حاله، إنسان الصراع العنيف ـ فهذا الباحث عن الإشباع البهيمي لا عن الرضا الروحي؛ أي هذا الطالب للإشباع المباشر لرغبته (طعام، متعة جنسية. . .) ليس من شأنه أن يتكلم عن رغبته.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

فالمرأة والثروة والوسيلة ـ كل تلك الأمور التي يرغب فيها، إما هو يحصل عليها فيسعد، أو لا يحصل عليها فيغضب. وهو لا يغضب إلا لأنه يفشل. وإنه ما كان ليفكر أبداً في إمكان وجود عالم يكون فيه المرء سعيداً أو تعيساً، وما كان ليفكر في الوضع الإنساني، وإنما قصاراه أن يقول: لم أفلح. ومع هذه اللامبالاة لا يمتنع أن يكون تعيساً شقياً، لكنه لا يفهم ذاته بما هي ذات شقوة. ذلك لأن ذاته غير حاضرة عنده، وحدها تحضر رغبته وما يرغب فيه. أما صويحبنا هذا ـ الإنسان الجديد ـ الذي خبر النقاش والعلم، فإنه يريد أن يحادث ذاته بذاته. لقد عَلَّمَهُ علم اليقين (التقليد) أنه إنسان، وعلمه علم النقاش (المجادلة) أن له مصلحة خاصة. فهو يعلم إذاً أنه إنسان وخصوصية. هذا ما يفهمه ويحس به في ذاته: إنه رغبة وفكرة خاصة. فلماذا إذاً يطلب منه العلم أن يتجاوز ذاته ويتعالى عليها؟ لماذا هو مطالب بأن يلغي رغبته وفكرته الخاصة وكل ما تميز به عن غيره؟ أَوَيطلب العلم أداء كل هذا الثمن الغالي؟ إذاً لا خير في هذا العلم! إن كان للعلم ما طلب، فإن معنى ذلك أنه لذاته ساحب. وهذه مكنة غير ممكنة. فما وعدت به الفلسفة إذاً أمر لا يصدق: تريد هي تحقيق السعادة للإنسانية بتحويل الدولة إلى «مطلق» والفرد إلى «مواطن»، في حين يعلم الإنسان الجديد أنه يريد رضاه هو لا رضا البشرية جمعاء، وأن بمكنته أن يصير شقياً حتى في أكمل الدول وأتمها على الإطلاق[٣٨]. وهو يريد أن يشعر بالسعادة، ويريد الرضا بما هو إحساس.

ليس هذا فحسب، بل إن عدو الفلسفة نفسه ـ نعني التقليد ـ ما عادت له بدوره أية جاذبية تذكر. فأنحاء الرضا التي يمنحها ـ الثروة والقوة ـ ما عادت جذابة. إذ يمكن المرء أن يحصل على ما يرغب فيه من غير أن يسعد بما لديه. فالرغبة أبداً متولدة متنشئة. فضلاً عن أن «النقاش» برهن على أن الجري وراء الثروة لا يقود سوى إلى الصراع وإلى تجدده المستمر، كما إن الفلسفة أبانت عن أن شأن الرغبة أن ترتبط بالجانب البهيمي في الإنسان وألا تحقق سوى بئيس الإشباع المادي، أما الرضا الروحي فيتطلب من الإنسان أن ينسلخ عن إنسيته؛ أعني أن يحقق آدميته وأن يترفع عن بهيميته. والحال أنه وجب البحث عن السعادة للإنسان وفيه. لكن، وجب البحث عنها بالعقل، وذلك لأن الحل المطلوب مطلوب للناس كافة. أفمن المعقول أن يرضى الإنسان ويسعد إن هو كان محكوماً عليه بأن يرغب الرغبة تلو الرغبة، وأن

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

يظل في خوف دائم من خسرانه قوته ونقمة أعدائه عليه وحسدهم له، وتهديد موته له؟ بَيِّنٌ إذاً أن الإنسان إن هو رغب في أن يكون سعيداً فإن عليه أن يبحث عن سعادة لا تتعلق إلا به وحده. ففعله إذاً لا يمكن أن يكون مناط العالم وأسيره، كما يلزم، من جهة ثانية، أن يكون فعلاً عاقلاً. ومن ثمة، لزم على العلم أن يرسم طريق سعادة الفرد ـ وإلا ما كان له أن يحرز ثقته. غير أن العلم وموضوعه ما عادا يحظيان بمكانة المركز في موقفه. فما الذي عليه أن يفعله إذاً؟

هكذا بدأ الإنسان الجديد يعي شقوته: رضا الجماعة تبدو محالاً، والتقليد فقد قيمته، ودولة الفيلسوف لم تتحقق، والقول بفلسفة موضوعية أظهر أنه قول متناقض ـ وإلا هي صارت فلسفة للحكماء لا فلسفة للناس. أما الإنسان الجديد فإن سعيه عازم على إلى تأسيس فلسفة للإنسان. وهي فلسفة تنطلق من دعوى، بناؤها أن ثمة شيئين من شأنهما أن يشقى الإنسان لهما: الرهبة والرغبة. وطالما كان الإنسان يحيا في كنف الجماعة وجوار اليقين؛ أي في حماية التقليد، ما كانا ليزعجانه. فلكل شقوة عند الجماعة تعويذة، ولكل دناسة طهارة، ولكل شكوى سلوى. وما على الإنسان الذي يشعر بذلك إلا القيام بواجبه تجاه الآلهة والناس. وحتى الموت إن هو إلا قنطرة ومعبر إلى عالم آخر أفضل لا غير. ولئن هو ثبت وجود المَرْهَب والمَرْعَب، فقد صح أيضاً أنه لا يوجد من أجل الجماعة وداخلها، بل إنما هو يتسلط على أولئك العصاة الخارجين عنها المارقين. غير أن هذا الإنسان ينتبه إلى أمر في غاية الأهمية: إن كان الرضا مقروناً بالمتعة، وكان من شأن الإنسان والحيوان على السواء أن يحققاه؛ فلماذا يبدو الإنسان شقياً ولا يبدو الحيوان كذلك؟ الفرق متولد عن أن من شأن الإنسان، بما هو كائن عاقل، أن ينظر إلى المقبل من الأمور وأن يستشرف خفيات الأنباء. . أما الحيوان، فإنه ما كان له أن يفعل ذلك ولا هو اقتدر على فعله. وإن على الإنسان أن ينظر في المستقبل، لأنه ما كان هو مجرد قطعة من العالم، شأن الحيوان، وإنما لأن رغبته ما عادت مباشرة؛ وذلك بما أن الجماعة شكلتها، وعالمه ما عاد طبيعياً؛ بما أن العمل توسطه. وبالجملة، الإنسان شاهد على حالين متناقضين: الإنسان كائن عاقل، والإنسان كائن شقي. فكيف له بأن يحل هذا الإشكال؟

هناك طريقان للحل: طريق **الأبيقورية** وطريق **الرواقية**. فأما طريق الأبيقورية فمفاده أن الإنسان بمكنته «أن يعمل عقله إرادة التحرر من تقليد

غير معقول»[٣٩]. لذلك هو يتجه إلى التركيز على موضوع الرغبة ذاته. إن الحاجة لَطبيعية، وإن الرغبة لاجتماعية، وإن التقليد لَيقترح عليه خيرات مزعومة (الثروة والقوة) لا صلة لها بواقع حياته المنعزلة المتوحدة. أضف إلى ذلك، أن النواميس والقوانين والأعراف والمعتقدات ـ كلها أمور يمكن أن تجد لها تبريراً داخل الجماعة. لكن، ما تبرير وجود الجماعة ذاتها؟ أوَليس بسبب من الجماعة نفسها يكون المرء شقياً؟ لئن هو صح أن الأمر كذلك، فإنه ما علينا سوى التحرر من كل أشكال الشعبذة الاجتماعية أو الجماعية. آنها سيختفي الخوف عندما يرضي الإنسان رغبته من غير توسط التقليد. ألا لا خوف من أن يعود الإنسان إلى حالة البهيمية، بل العكس هو الذي يخلق الخوف. فبعودة الإنسان إلى الطبيعة، وقطعه مع الجماعة، يحقق الآدمي التعقل ويرتفع عن مرتبة البهيمية؛ أي يحيا للعقل وحده، لا لما تصطنعه الجماعة أحط طبيعة ووسيلة.

والحال أن التعارض المصطنع بين العقل والطبيعة إنما هو عائد إلى أن أغلب الناس ما زالت تتبع هذا العقل غير المتعقل الذي هو التقليد. أما الطبيعة، فإنها خيرة طيبة تمنح الإنسان المتعة وتضمن للحكيم السعادة في منأى من شرور الناس وبلاياهم وفي قرب من أولئك الصحابة الذين أدركوا أن لا شيء يهم الإنسان سوى حياة العقل. وبدل جماعة التقليد والشغل، يفتح آل أبيقور المجال أمام إخوان الصفا؛ أي أمام الأخوية الصادقة حيث من شأن كل امرئ أن يجد نفسه في غيره، وحيث من شأن كل متعة يحوزها الفرد أن تكون متعة للجماعة، وحيث من شأن معاشرة الأصحاب وصحبة الأحباب أن تضيف إلى المتع أعظمها وأرقاها؛ نعني حياة الإنسان وسط أناس إنسانيين[٤٠]. آنها بهذا البلسم يتوارى صخب النقاش ولا يحتاج إلى العلم. وكيف يحتاج الصحاب إلى النقاش وهم لا يختلفون، وكيف يختلفون وهم لا يطلبون شيئاً يفوق ما يطلبه الواحد منهم؟ بل كيف يحتاجون إلى العلم وليس لهم ما يختلفون فيه ولا هم يريدون تحويل الطبيعة وقد ثبت أنها هي التي تمنحهم دفء ودفق كل ما اشتهوه واحتاجوه؟ أوَليسوا يحتاجون إلى العلم للتخلص من العلم الذي بناه الآخرون على التقاليد البائدة التي لا تأبه لمصلحة الإنسان بما

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.

هي تحول الطبيعة إلى كائن متعال وتجعل منه موضوعاً بلا إرادة أو عقل؟ أوَليس علمهم الشبيهي هذا هو الذي من شأنه أن يقيد الإنسان بالخوف والرهبة، وأن لا علم حق إلا العلم الذي أمره أن يحرر من العلم ذاته؟

وأما طريق الرواقية فيقوم على الدعوة إلى «تماهي [الإنسان] مع العقل حتى يخضع للعقل كل أمر غير عقلي في ذاته وفي العالم»[٤١]. فبما أن الإنسان بمكنته أن يفعل في ذاته، وبما أن الرغبة مصدر شقائه، وأن مصيره ليسْ بيده، فإن عليه أن يتخلى عن البحث عن الاستمتاع وعن الخوف من الشقاء؛ أي أن عليه أن يجعل من نفسه عقلاً حياً في العالم ـ لا حيواناً عاقلاً، وإنما عقلاً في حيوان. إن العقل معتبراً في ذاته لا يبحث عن السعادة، وإنما هو السعادة وهي هو. وهو لا يعرف لا الرغبة ولا الرهبة، لأنه ما كان ليطلب شيئاً حتى يشعر بذلك. إنما بغيته ـ إن كانت له بغية، وإلا فهو إنسان عن كل بغية بمعزل ـ سكون القلب تحت مجاري الأقدار، لا تقيمه الأحوال في حال فيكرهه ولا تنقله إلى حال فيتسخطه، لا يلتمس متقدماً ولا متأخراً، ولا يستزيد مزيداً ولا يستبدل حالاً، لا يملكه رسم ولا عادة ولا وضع. والمسألة عنده، على التحقيق، إنما هي مسألة تحقيق الفضيلة. لا فضيلة الجماعة وإنما فضيلة الفرادة، أو قل: فضيلة الفرد المعتزل المتوحد. ومعنى الفضيلة هنا أن يحتل الإنسان المحل الذي حدد له داخل نظيمة الطبيعة. هذه هي الفضيلة الوحيدة ولا فضيلة غيرها.

لكن، كيف يعلم الإنسان هذا المكان من غير أن يعلم أمر العالم بأكمله؟ الحق أن هذا العالم ما عاد يهمه لذاته؛ فضلاً عن أنه لم يعد يريد أن يحسم في النقاش السياسي حول نوع المدينة المفضلة، ولا هو عاد يريد تغيير العالم ـ وذلك ما دام هو فضل الانكفاء على ذاته ـ ولا عاد يسعى إلى أن يتوحد بالوجود المطلق ـ ما دام هو يريد أن يكون سعيداً، بما هو وكما هو، في أية لحظة من لحظات حياته. وإذا حق أن هذا الإنسان ما يفتأ يلاحظ العالم ـ إذ العلم نافع له ـ إلا أن السؤال الذي يطرحه على العالم ما كان سؤالاً موضوعياً يتوخى منه معرفة العالم في ذاته ولذاته، وإنما هو أضحى ينظر إلى العالم ليعثر فيه على معنى لحياته. فلا معنى إذاً إلا منوط بحياته. ولذلك، وجدته لا يهتم بالتفاصيل وإنما بالجملة والوحدة، ولا يعنى بالأشياء

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

وإنما بمواقعها ووظائفها. وبالجملة، إن صح أن للعالم معنى، فإن معناه من شأنه أن يقاس في ضوء الإنسان. فمصير الإنسان، وكل ما يطرأ عليه، إنما هو أمر له معنى عنده. ومعنى هذا، أن العقل ما عاد متعالياً عن العالم، وإنما صار يسكنه ويثوي فيه ويحايثه. وما عاد شأن العقل أن يُبَرِّرَ ويسوغ، وإنما هو استحال شأنه أن يفعل ويحيا. فالعالم حي وروحه العاقلة توجهه وتقوده وتحكمه. وبين روح العالم الكبير (العالم) وروح العالم الصغير (الإنسان) تعالق وتطابق. وعلى أساس هذا التطابق يقوم إمكان سعادة البشرية.

وبه يتضح أن ليس من شأن الإنسان أن «يفعل» في هذا العالم، وإنما شأنه أن يؤدي وظيفة. وما يميزه عن البهيمة البكماء والصخرة الصماء إنما هو كونه يشارك في العقل الكوني ويدرك أهدافه، كما يمكنه أن يقترح له أهدافاً. إنما مصدر شقاء الإنسان، في عرف هذا الإنسان، أنه يبحث عن سعادة الحيوان غير الواعي، وهو الواعي! والحال أن سعادة الرغبة غير الواعية لا وجود لها، وما يمكنه بلوغه هو أن يتحرر من الرغبة. ذلك أن ما من شيء ضروري إلا وهو أمر معقول، ومن شأن الرغبة ألا تتعلق بالأمر الضروري ولا بالشأن المعقول. شيء واحد يتعلق بهذا الإنسان ويقع تحت مسؤوليته: فهم أن كل ما يحدث له أمر حسن لأنه شأن ضروري. فمن شأن الألم ألا يصيب العقل، ومن شأن المتعة ألا تغنيه. وما الفرد إلا ممثل في لعبة هذا العالم. فهو يؤدي دوراً ما. والحرية الوحيدة المتروكة له هي حرية أن يشقى؛ أي حرية أن يختار نصيباً آخر غير الذي اختير له؛ أي أن يتمرد بباطنيته وذاتيته لا بأفعاله. فمن شأن أفعاله ألا تشذ عما يطلب العقل. وأهم ما بقي له هو أن يؤدي دوره على أكمل وجه، وأن يراقب نفسه وهو يؤدي هذا الدور. هذه هي الحرية الحقة؛ نعني حرية عدم الرغبة في الحرية. وهذه هي الحكمة عينها. ولما كان ذلك كذلك، تبين أن الحكمة هي الفضيلة الوحيدة، وأن الحكيم هو المبصر وسط العميان، وهو الراشد وسط القاصرين، وأن من شأن قواعدهم ألا تلزمه، وأنه هو المشرع الحق والملك الحق. وهو مصدر الحق واضعه، وما كان هو بالخاضع له تابعه، ولا ينبغي له...

لكن الإنسان، إذا حقق أمره، ليس حكيماً بالفعل، وإنما هو مجرد مشروع حكيم. والحكيم مجرد مثال منظور. وإن هو حدث له أن تحقق، فإنما ذاك استثناء فريد. وفي انتظار أن يصير الإنسان العادي حكيماً، فإنه تلزمه قواعد وعلم وتقليد وقوانين هي «مانعات العنف». والعلم بها يحصل تحت

اسم «المقدس»، بما ثبت من أمر المقدس أنه جماع اعتقادات عامة الناس المشتركة بينهم. وموقف «الأنا» هنا هو أن يتبنى رأي التقليد ضد العلم الموضوعي المعادي للمقدس. وذلك لأنه في مقام التقليد تحفظ فكرة «حياة العالم»، وإن على نحو مشوش قلق غامض (معجزات، نبوءات، . . .)، في حين تضيع هذه الفكرة في مقام العلم الموضوعي. والحال أنه يجب فهم هذه الحياة (الشعبية) لا نبذها. فهي حياة الإنسان. وبها يظهر الإنسان، بما كان من أمره من أنه «عالم أصغر»، من حيث هو صورة للحيوان الأكبر ـ الكون ـ وانعكاس له. . إن العالم مقام من أجل الإنسان. ولا شيء يعدم المعنى عند الإنسان. وجهله وحده هو الذي يدفعه إلى تصور الأسباب الغيبية. . ههنا يحدث لدى أهل الرواق القول بالتكامل بين العلم والخلق. . .

تلكما كانتا الإمكانيتين الفلسفيتين للإنسان الشقي المنعزل عن العالم المتوحد داخل الطبيعة. وهما إمكانيتان للوعي الآدمي عبرتا عن ذاتيهما بالخصوص في الأبيقورية والرواقية، وإن كنا لا نعدم أن نجد لهما أصولاً عند أفلاطون وأرسطو ـ وإن بقدر قليل من الاختلاف ـ وكذا عند متأخري الحكماء، ولا سيما منهم كانط. والحال أننا إن نحن تأملنا اللحظة التاريخية لظهور هاتين المدرستين لم يكن لنا بد من أن نلاحظ أنها كانت اللحظة التي توقفت فيها المدنية والشغل الحر عن لعب الدور الأول في حياة الإنسان القديم ـ هذا الإنسان الذي كان يرزح تحت نير التاريخ ويسكن تحت مجاريه، ها قد أخذ يتمرد على قدره التاريخي. ولذلك كان موقف الإنسان الجديد موقف الإنسان المتمرد على التاريخ[٤٢] الذي شأنه أن يحيا الحاضر البئيس ضد الماضي الباطل والمستقبل المزعج. ومن شأن الحكيم ألا ينتظر شيئاً أو يأسف على أمر؛ لأن لا شيء يمكنه أن يحدث فيخرج الحكيم من عزلته ووحدة تأمله. يضاف إلى ذلك، أن كل شيء قد توقف منذ الأبد، وهو يعيد نفسه عوداً أبدياً. إن «الأنا» هي الإنسان المتوحد. لكن هذا الإنسان المتوحد هو نفسه الإنسان الأبدي. وإذا صح أن شأن ذا الإنسان، بما هو يؤمن ويفكر ويسلك في الحياة، أن يتغير بتغير مضمونه، صح أيضاً أنه، بما هو يشعر ـ أي يتمتع ويتألم ويرغب ويرهب ـ يظل أبد الدهر مطابقاً لذاته. ولذلك فهو يريد أن يدرك ذاته كما هو وبما هو. وهو يفهم نفسه بما هو إحساس. ولئن حق أنه يقول عن نفسه: إنه عقل، فإنه يتبين لمن تجاوز مقولة

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

«الأنا» أنه إحساس وكائن حي لا يمكن لعلم الموضوع أن يستنفده ولا للجماعة أن تفهمه بما هو خصوصية وذاتية[٤٣].

وأخيراً، هذا الإنسان يتكلم لغة مستأنفة؛ أي أنه يعبر عن ذاته بلسان مقولات سابقة. منها؛ توسله إلى لغة مقولة «الحقيقة»، حيث «الأنا» تعبر عن ذاتها هنا بما هي الحقيقة؛ أي بما هي التوحد المعيش حيث لا شيء يوجد خارج الحياة الحاسة الشاعرة، إن لم نقل الشاعرية (نحو ما نجده عند الشاعرين بايرون ونوفاليس). فلا حقيقة إلا ما عبر عن إحساس «الأنا» وشعورها. أما عالم الناس، فإنه عالم زائف غير حقيقي ـ عالم العقل غير العاقل ـ أي أنه عالم نفي الإحساس وإنكار السعادة. كذلك تستعيد مقولة «الأنا» لغة مقولة «اللامعنى» وتعبر عن ذاتها فيها. فعندها وحدها «الأنا» من شأنها أن تتجلى، لكن هذه «الأنا» فارغة، وكل ما سواها من المضامين مستبعد خداع: التقليد والعلم والنقاش واليقين. وإذا حق أنه يمكن الإنسان أن يحيا إنسياً، ويمكن حياته أن يكون لها معنى، فإنه يحق أيضاً أن هذه الحياة وهذا المعنى ينفلتان من قبضة الفهم كما ينفلت الماء من بين الأصابع. فلا يمكن الحديث عنهما، لأنه ما إن يشرع الإنسان في الكلام حتى يلغي «أناه»، وذلك لأنه يتكلم آنها باسم علم مجهول باطل؛ أي باسم علم يخرج عن طوق «الأنا». مع سابق العلم، أن ما ثمة سوى «الأنا» (الشكية المطلقة). كذا يمكن عطف هذه المقولة على مقولة «الحق والباطل» من حيث إن «الأنا» تقول عن نفسها: إنها الحقيقة، وإن «اللا أنا» هي الشبيهة، أو هي تقول: إن «الأنا» أصالة و«الغير» غرابة، وأنها تحيا في الإحساس والرغبة، وأن الغير يعيش في الباطل والخداع. والشيء نفسه يقال عن قول «اليقين» المستأنف، ذلك أن «الأنا» هنا هي اليقين، و«اللاأنا» هي اللايقين. إذ تعلن «الأنا» عن ذاتها وتقول نفسها ولا تكتفي بالنفي، وإنما هي تبادر بالإيجاب فتقف ضد كل العوارض: أفضائل فاسدة كانت هي أم ملذات سيئة. فهي الخير المتيقن من ذاته، وعلى الآخرين اتباعه. أضف إلى ذلك، أن قواعد الأخلاق منافقة فاسدة، وأن هذا الإنسان هو المخالف لها المبطل (النزعة الكلبية). وقس على ذلك تبني لغة «المناقشة» حيث تتعدد «الأنا» هنا وتتجرد منها «أنوات». وعوض تعارض المصالح نجد هنا تعارض الإحساسات. وليس من شأن الناس أن يبغوا ههنا «مصالحهم» التي

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

حددها التقليد، وإنما شأنهم أن ينشدوا سعادتهم بل «سعاداتهم». وهذه السعادات حاصلة في الكوسموس. وهو كون ذو طبيعة خلقية: كل فيه يحيا بحسب قدره، كل شيء بميزان. فلا مجال للتمرد على نظام الكوسموس. وما الإنسان إلا عالم أصغر شأنه أن ينسجم مع العالم الأكبر، وأن يكون له صدى. هذه كلمة مواقف ومقولات القدامة في شأن الإنسان. فلننظر ما إذا حافظت المواقف والمقولات اللاحقة على التصور نفسه.

ثانياً: في المواقف والمقولات الوسيطة

سبق أن قلنا: إن إنسان «الأنا» إن هو فتش وجد أنه ليس أكثر من «توق إلى السعادة»[٤٤]، وإن سعادة «الأنا»، آنها، كانت تكمن، عنده، في التوفيق بين الحيوان الذي يسكن فينا والكائن العاقل الذي يحكمنا، أو إن شئنا قلنا، بما أننا نفهم من الحيوانية هنا الحيوانية الآدمية، إن سعادة الإنسان تكمن في رد «العقل غير العاقل» إلى جادة «العقل العاقل». لكن ههنا معضلة مثيرة: وهي أنه لكي ينتصر العقل الثاني ـ العقل بالحقيقة ـ على العقل الأول ـ العقل بالمشابهة ـ أن يستبعد الطبيعة، وطبيعته هو بالذات. لكن هذه الطبيعة هي ذاته وأناه. ومعنى هذا، أن هذه «الأنا» التي يريد تحقيقها هي بالذات منبع شقوته! فعليه إذاً إما ألا يستمتع بأناه، حتى لا يصير حيواناً، وإما أن ينعدم في استمتاعه بها، حتى لا يفقد أناه[٤٥]. فإذاً عليه أن يختار إما العقل وإما «الأنا»، ولا عقل مع «الأنا»، ولا أنا مع العقل. يضاف إلى ذلك، أننا إن نحن سلمنا، جدلاً، بأن السعادة هي العقل، سلمنا معه بأننا طموح إلى العقل ـ لا إلى عقل الإنسان، وإنما إلى عقل العالم ـ لأن عقل الإنسان لا شيء إذا ما هو قيس بعقل العالم. لكن، عندما يتحقق الإنسان كما أراد، فإنه يتوقف آنها عن أن يظل أناه ويصير إلى لا أناه. وتلك مفارقته: لكي يمسي هذا الإنسان سعيداً يلزمه أن يكف عن الوجود، وذلك لأنه خارج شقائه لا يكون أو لا يعني شيئاً!

هكذا يظهر إذاً أن «الأنا» لا تجد الإشباع في توحدها، وذلك لأنها تجده في ما يهددها ويمنعها من الوجود. وهي لا تجد السعادة حقاً إلا بقيامها قبالة «أنا» أخرى شأنها أن تصون لها فهمها لذاتها بما هي إحساس، وأن تشبع لها

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

رغبتها بما هي إرادة، وأن تحددها من حيث هي إنسان لا حيوان: ذلك عرفتموه هو الله. نحن إذاً في المقولة الثامنة من مقولات المنطق؛ نعني بها «مقولة الإله». ومقتضى القول بها، أن ليس من شأن سعادة الإنسان أن يضمنها إلا موجود يهيمن على الطبيعة ويسيطر عليها؛ أي «أنا» أخرى مطلقة تحدد الإنسان بما هو إنسان؛ أي بما هو «أنا». وهذه «الأنا» الأخرى خالقة الإنسان متعالية حقاً بما هي خالقة، وراضية تمام الرضا بذاتها بما هي جبارة قوية.. وما البشر سوى صورة منها. وإنها لتمثل الإنسان وتفهمه. وإنها لعون له ومدد بما شأنها أن تدله على سبيل تحصيل السعادة.

وبالفعل؛ هذا الكائن الجديد (الله) يظهر ههنا بوفق وجهين: وجه «التعالي» الذي به يمتنع عن أن يصير موضوعاً لفهم الإنسان ومجالاً لدركه؛ ووجه «المحايثة»، وذلك بما الشأن في الإنسان أن يكون صورة الإله وأن يفهم ذاته بما هو مخلوق حر لله. ومعنى هذا، أن الإنسان ما عاد وحده وجهاً لوجه أمام الطبيعة، وإنما هو صار أمام أنا إلهية تكلمه وتحدثه. وبما أن من شأن هذه «الأنا» الإلهية أن تعلو عليه وتسمو، فإنها لذلك ما كان من شأنها أن تحتاج إليه ولا هي تعارضه، بل كل ما تفعله أنها تطلب منه أن يكون مطابقاً لما أرادته منه يوم برته: نعني أن يكون كائناً متناهياً، وصورة للإله، وحرية تتوق إلى التطهر والصفاء. ومعنى هذا، أن بمكنة «الأنا الآدمية» أن تسعد، لأن «الأنا الإلهية» تبين لها طريق الحبور وتساعدها في توكلها. ومعناه أيضاً، أن أصل هذه الأنا البشرية ووجودها وهدفها ليست من هذا العالم في شيء؛ حيث ما من كائن حل به، كان ما كان، إلا انعزل وشقي. فلذلك لزم الإنسان أن يرتد إلى أصله إن هو رغب في أن يسعد، متوسلاً مماثلة ربه، الذي هو على الأحق «الأنا» الحق، وله متوسماً؛ أي حاذياً حذو الأنا الوحيدة. ولئن كان الإنسان، وهو المخلوق القاصر، يدعي أنه «أنا»، فإن هذا الادعاء إنما استلمه من خالقه الذي أراده حراً مستقلاً. وإن حريته لهي، على التحقيق، حرية مخلوق. غير أنه تلقاء حرية المخلوق هذه هناك قضاء الله. ولئن هو ما كان من شأن الإله أن يهدد حرية الإنسان، فإن من شأنه أن يهدد وجوده. مما يدل على أن أناه أنا مشتقة من أنا الله؛ أي أنها صورة لأنا الله مشتقة منها وعنها متفرعة، وليست هي، كما قد يعتقد ذلك، أنا متأصلة جوهرية[٤٦]. وقد لزم

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

عن هذا، أن حرية الإنسان وإحساسه لا يكونان كما هما في جوهرهما إلا إذا هما طابقا العقل والإحساس الربانيين. وإنهما إن هما تحققا على غير هذا النحو من التحقق دلا على سقوطه، وذلك بما كان من أمره أن فيه انجذاباً منشئياً إلى الخطيئة والسيئة. وهذا ما أوضحته قصة آدم حق إيضاح.

والحق أن الإنسان كان سيحيا دوماً في الخطيئة لولا لطف الإله ومدده: الوحي. إنه لأشبه ما يكون بالحيوان، همه أن يبحث عن الاستمتاع من غير أن يلقي بالاً إلى مبدأ «الخير والشر». لكن الله يلطف به حين يهبه قاعدة للحكم على أهدافه ومقياساً ومعياراً ونبراساً: الناموس الإلهي. فبدون الإله وناموسه لن يكون الإنسان سوى مرآة غير مجلوة لا تعكس أية صورة. وبتعلمه من الوحي من هو الله يتعلم الإنسان أن يمنح لذاته معنى. بمعنى آخر: بتعلم الآدمي لما هو خير ولما هو شر، اعتماداً على صورة الإله، يتشبه به، وبسقوطه، إثر ارتكابه الشر، يصبح إنساناً. مما دل على أنه منذ البدء وبخلق الإنسان تحطم نظام الحيوان واختل، وإنه لينبغي إعادة توليفه، كما إن العالم أضحى محل الغواية والشقاء، ولكنه استحال أيضاً إلى موطن الإنقاذ ومسكن الخلاص. لقد أخذ محله فوق الطبيعة، وبعد أن عصى خالقه تقهقر إلى مستوى الحيوان، وها هو الآن يختار الطاعة من جديد، وفي طاعته تحقيق لحريته. والطاعة هنا إنما معناها التشبه بالإله. لكن التشبه لا يعني هنا التساوي؛ فالله واهب القانون والإنسان كاسبه ومحصله. ومجال الإنسان هو مجال فعله بإمرة الناموس الإلهي. وقد أعد الله العالم للإنسان فأوجد فيه كل ما يحتاجه. لهذا، يمكن الإنسان أن يجد فيه سعادته، شريطة أن يعلم معنى السعادة. كل ما يصيب الإنسان هو من عند الله، سواء أ كان هو خيراً أم شراً. والله أعدل العادلين يعاقب مخلوقه المذنب بعدله، ولا يتخلى عن مخلوقه المذنب بطيبته. إنما الشر كل الشر في الانفصال عن الله. ففي البعد عنه وبينونته تشتد غرائز الإنسان ولا تهدأ، وتدفعه إلى التوق إلى اعتلاء عرش الله، كما تملأ نفسه خوفاً من فشله. أما السكينة، فهي أن يضع الإنسان نفسه بين يدي إلهه، وأن يؤمن به، وأن يرجوه ويحبه ـ ذلك هو أصل خلاص الإنسان[٤٧].

هكذا يعوض مفهوم «الخلاص» الديني مفهوم «السعادة» الأبيقوري والرواقي. لكن، لا خلاص بلا عذاب وألم. والعالم شقوة والدنيا تعاسة،

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

والاهتمام بهما نسيان وغفو عنه، والطاعة والثقة والمحبة والتفهم طريق الخلاص؛ أي أنه طريق الطمأنينة والسكينة. تلك هي فلسفة هذا الإنسان الجديد؛ إنسان موقف الإيمان. وبهذا الموقف يفك عزلته، لأنه ههنا يجد نفسه أمام «أنا» أخرى تتعرف عليه وتعنى به؛ «أنا» صار بمكنتها أن تتضرع إليه وأن تهبه الطمأنينة. وهو صاحب الوجود المحدود المتناهي، وهي صاحبة القيمة والمعنى المطلقين(٤٨). غني هو الإنسان المؤمن، وغناه أكبر من غنى الإنسان السعيد، لأنه يحيا بالله ويؤمن به في سعادة تخليصه من شقائه، بل إن الشقاء مراد الله ولا مرد لمراده، بل إنه لصالحه، وإنه لساكن تحت مجاري أقداره. أوَليس الله يريد به خيراً؟

وبعد؛ يبدو أننا ههنا إزاء مقولة لا تعتمد على استئناف ما نطقت به مقولات سابقة، فهي من جهة، مقولة دينية (مسيحية) لافلسفية (وثنية) تجب الصلة بسابق المقولات. ثم إنها مقولة ـ أو بالأحرى موقف ـ من شأنها أن تعاش أكثر مما أن تنظر؛ أي أن الشأن فيها أن تعتمد على يقين مباشر غير موسط بنظر. لكن، إذا حقق أمرها، ظهر أنها تعلم بالمواقف السابقة وتلجأ إلى الاستعانة بمقولاتها في العبارة عن نفسها، بل إنها تتضمن هذه المقولات. وهكذا، ففي ما يتعلق مثلاً بمقولة «النقاش»؛ ما عاد النقاش ههنا قائماً بين مواطني المدينة، وإنما هو صار دائراً بين آلهتها، وقد اتخذ النقاش ههنا شكل صراع أمام بشر عليهم أن يحسموا في شأن ما يروه. لكن البشر لا يريدون الحسم إن هم لم يقفوا على عمق الوجود؛ أي على الوحدة المطلقة التي توجه اختيارهم: من الآلهة المشخصة المفردة المختلفة ذات المصالح إلى الألوهية الواحدة. ههنا انتقال من لغة «النقاش» إلى لغة «الأنا»: تجلي الإله؛ هذا الذي يبحث الإنسان أمامه عن سعادته؛ هذا اللطف الإلهي يجري معه المؤمن حواراً، يشتكي إليه من شقائه وهجرانه له، ويفزع إليه عند الملمة ويتوب ويؤوب. والله يعزيه ويواسيه ويشفق عليه ويحن له ويرق. ومن شأن هذا الإيمان أن ينهض على أساس الجنان لا على أساس العقل، بل إن الشأن في الإيمان بالله أن يحرر الإنسان من العقل ـ من هذا العالم محل الشرور ـ وذلك بمواساته وطمأنة قلبه وتخليته من غير ذكره وتحليته بذكره، فلا يخاف الله هو، وإنما يخشاه. ثم إن الله ليحوله إلى طفل يتخلى عن كل شيء ويرتمي في أحضان ربه، ويصبح سؤاله له صلاة، ولا يبتغي أن «يعلم» وإنما أن «يبكي» بين

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

يديه. أن يعلم، تلك حقيقة لا تصلح لأي شيء، وإنما الصالح أن يصغي إلى صوت الرب الأب. وهو لا يريد أن «يفهم» و«يعقل»، وإنما هو يرغب في أن «يشعر» و«يحس». هو ذا الشأن الجوهري عند الإنسان المؤمن. ومن لا يؤمن إلا رهبة ومخافة فلا إيمان له. وإن الله لينظر إلى الجنان (المحبة) لا إلى العقل (الحيلة أو المصلحة). وإن لغة الإيمان، لذلك، لهي لغة المشاعر. شأن الإنسان، كما أسلفنا، أن يكون بجنانه إنساناً لا بعقله.وإنه لمن شأنه عندما هو يحاور ربه حق حواره أن يشعر بذاته فيه. إنه إذاً نشأة جديدة في عزاء جديد يجنبه الخوف من الطبيعة ومن الناس ومن نفسه. ومعنى هذا، أنه ما صار بوسعه أن يعتبر نفسه غريباً عن ذاته بما هو «حزمة مصالح» تهيمن عليه (التقليد)، أو «موضوع» للعلم ينفلت من دركه بما هو ذات متفردة (العلم)، أو «أنا» ممزقة دوماً بين الرغبة والعقل (الفلسفة الخلقية)[٤٩]؛ وإنما هو صار ينهي عزلته بألفته. وألفته انضمامه إلى إخوانه في المحبة؛ أي إلى «أمة المؤمنين» حيث لا مصالح ذاتية خاصة ولا وظائف منافسة، وإنما قيام للمحبة بها وفيها وتساو في الله وبه. . . ما عادت صلته بمواطنيه صلة شغل، وإنما هي صارت صلة محبة. أما الأغيار ـ وهم الكفار ههنا ـ فمطرودون من رحمة الله؛ أي أنهم مقصون من كنف الجماعة المؤمنة. هؤلاء الغليظة قلوبهم القاسية الجافية أفئدتهم الفارغة من الله الجوفاء من ذكره، هؤلاء الكفرة أعداء الله وأعداء الإنسان، مطرودون من شفقة الله ومؤاخاة الإنسان. ومن شأن الله أن يفهمهم وما كان من شأنهم أن يفهموه، لأنهم لا يتضرعون إليه ولا يشعرون بحضوره فيطردون أنفسهم من رحمته. إنهم «نماذج مفزعة» وحياتهم «لا معنى لها» منذ أن انفصل الرب عنهم، والقانون الإلهي لا يقودهم وإنما هو يدينهم[٥٠]. ولذلك، فإنه ليس بينهم وبين المؤمنين سوى المعاداة والصراع. وهو صراع يجدونه عنيفاً لأنهم مجرد حيوانات، ويجده المؤمنون ملهماً ـ هؤلاء الذين لا يبحثون إلا عن شرف خالقهم وخير عدوهم الذين يحاربونه ليحملوه على الدخول إلى جماعة الله وأمته. وبينا لا يستطيع الكفرة فهم المؤمنين، يستطيع المؤمنون فهم الكفرة على أنهم مثال للإنسان الطبيعي في جاهليته قبل أن تبلغه الدعوة الربانية.

ههنا جديد يعلن عن نفسه في هذه المقولة؛ نعني به ظهور مفهوم «الحرية» بما هي مسألة إنسانية. ومفادها: الإنسان حر لأنه مسؤول. وفي هذا

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

رباط وتعالق بين وجود الإنسان وماهيته. فأما من جهة وجوده، فهو أن الإنسان كائن سقط من أصله وتجرد من شرفه؛ أي أنه موجود طبيعي أو هو حيوان أو رغبة محددة. لكن هذا الوجود مجرد وجود ممكن؛ أي أنه مجرد حد أول للمؤمن عليه أن يتجاوزه. والمؤمن، بما أنه يشعر أنه مؤمن فلا يقبل أن يختزل وجوده إلى حيوانية، لا يفهم ذاته إلا بالمقاس إلى حال ما قبل السقوط. وهو لذلك لا يفهم ذاته كما يفهمها الكافر؛ أي أنه لا يحاول فهم ما هو حادث بما هو كائن، إذ من شأن هذا الفهم القاصر ألا ينتهي به إلا إلى القنوط والموت. إنه يعلم بأن وجود الإنسان لا معنى له إلا في صلته بماهيته (وذلك بوصفه مخلوقاً على صورة الله). فماهيته هي الله، ووجوده هو سقوط حاله الإلهية، ومآله هو العودة إلى الله. والحال أنه لحد الآن ما كانت الحرية، في ما مضى من المواقف، شأناً له حساب؛ أي أمراً أساسياً وجوهرياً؛ إذ كان الإنسان ينظر إلى ذاته بما هو مكون من عقل ومن «بقية» هي عبارة عن مصلحة ورغبة. . ما كان ينظر إلى نفسه بما هو عقل ولا بما هو عاقل، وإنما هو كان يعتقد أنه لا يوجد فيه «قدر» العقل إلا بقدر ما يوجد فيه «قدر» اللا عقل. وهذا المركب الإنسي لم يكن حراً، وإنما هو كان متضمناً في الكون مشمولاً. وما كانت الحرية تناسب تصوره لذاته وتوافقه. أكثر من هذا، لم تكن لتضيف إليه شيئاً؛ أي أنه لم يكن لها عنده معنى. ألم تذهب الرواقية إلى حد اعتبار أنه ليس من شأن العقل، بما هو الهدف الذي يتغياه الإنسان، أن يسلك ويتصرف، وإنما حسبه أن يفهم ويتفهم؛ ومن ثمة ألا يتحمل مسؤولية ما يحدث؟ ألا يلزم عن هذه الدعوى القول بأن معنى أن يكون الإنسان حراً هو ألا يكون عاقلاً؛ أي أن يختار بين العقل واللاعقل؛ وهو اختيار غير معقول بذاته؟ أوَليس في هذا فصل مانوي بين ماهية الإنسان ووجوده؟

لكن، ها هو إنسان الإيمان يعلم الآن أن الله خلقه حراً، وأن فقدانه لحريته الأصلية إنما هو نتج عن فعل حر (الخطيئة)، وهو قابل لأن يكفر عنه بفعل حر آخر (التوبة). ولئن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن الإنسان إن حدث له أن غفل عن الله فإنه ليس يغفل عنه إلا بإرادته ـ وفي ذلك دليل على حريته. فحتى في حالة السلب يبقى الإنسان حراً. ومن ثمة، كان «أساس موقفه يكمن في الإحساس بمسؤوليته الحرة. فهو مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله ومشاعره وأفكاره»[٥١]. ولئن صح أنه يهب الله قلباً مليئاً بأدران الخطايا، فإنه

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

يصح من هذه الجهة ذاتها أن الأمر الجوهري هو فعل الهبة ذاته الذي هو دليل على الحرية. ثم إن هذا ليدل على أن الإنسان يفقد حريته في الوله بالأشياء الفانية والتعلق بالأسباب الدنيوية، وما إن يتذكر الله حتى يستعيد حريته ويتطهر. ها هنا يظهر أيضاً أنه لأول مرة يعلم الإنسان ما يفعله. وهو إذ يعلم أنه لا يعد شيئاً ذا قيمة أمام الرب، فإنه يعلم من هذه الجهة ذاتها مكنة تجاوز نفسه أو تعاليه إلى غيره. وهو إذ يتجاوز ذاته ينظر فيها وإليها، فإذا به يصبح كائناً «منعكساً» على ذاته «واعياً» بها «متأملاً» فيها. ولئن حق أنه كائن ناقص، لأنهٔ يرى ذاته في كائن «آخر» خارج عنه «مفارق» «لا محايث» (الله)، فإنه يحق من هذه الجهة ذاتها أنه ههنا لأول مرة «ينعكس» على ذاته و«يعيها». وههنا لأول مرة يكون هو «المبدأ» في النظر لا «المنتهى»، ويكون الكون مرتبطاً بالإنسان لا الإنسان مرتبطاً بالكون(٥٢). وإن لمن شأن ما تقدم أن يدل على أن هذه المقولة ـ مقولة «الله» ـ مقولة حديثة؛ وذلك لما فيها من تضمن لفكرتي «الحرية» و«الانعكاس» (الوعي) ـ وهما أساسان من أسس الحداثة. وحتى إن نحن جادلنا في هذا الأمر، على اعتبار أن الحداثة نزعة دنيوية في حين يذوب المرء، في هذه المقولة، في الأمر الديني أو الدينوني، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقول على الأقل: إنها المقولة «الأحدث بين القديمات الأقدم بين الحديثات». غير أن حداثتها ما زالت حداثة صامتة أو عجماء. . .

ذلك أن مشكلة المؤمن أنه لا توجد لغة خاصة به؛ أي لغة إيجابية تقول من هو على التحقيق. فكل ما يفعله أنه ينفي ما ليس هو؛ أي أنه ينفي كل تحديد لحريته. ومن ثمة، فإنه ما من وصف إيجابي لذاته إلا وليس له، على أبعد تقدير، سوى قيمة سلبية. إنما لغته هي لغة الله نفسه. ومن هناك، فإنه ما إن يريد أن يتكلم عن ذاته حتى يحتاج إلى استعادة أقوال أخرى سابقة؛ أي أنه دائم الاستعادة لأقوال مستأنفة، ما دام «الإحساس» ـ الذي هو الأمر الجوهري عنده ـ صموت بطبعه(٥٣). مما يضطره إلى أن يعبر عنه في لغة غيره. وإن الرغبة في امتلاك لغة للعبارة لهي ما ينشئ الأقوال المستعادة ولا سيما أن المؤمن لا يريد أن يؤمن ويصمت ويطيع ويسكت، وإنما هو يريد أن يفهم ويعبر ويدرك ويتكلم. وإذ يظل المعتقد مخلصاً في حديثه عن نفسه ـ بما هو ناجٍ مخلص ـ بحديثه عن غيره ـ بما هو ساقط مذنب ـ فإنه يتحدث هنا

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

عن «الإنسان الذي لم يثب»؛ أي عن الكافر، وذلك من حيث إن الكافر هو المؤمن ذاته وهو يحيا في العالم ولا يشرئب إلى الغيب. فبمقدار ما هو يحيا في هذا العالم، فإنه لا يخالف الكفرة. وهو إذ يفعل، يرى نفسه كائناً حياً يحيا في الحاجة الطبيعية. إلا أنه ينسلخ عن وضعه هذا بأن يولي وجهه جهة الله بما هو خالقه وخالق الطبيعة معاً.

وفكرة «الخلق» هذه تقوده إلى بحث كلام الخالق وفحص حقيقة المخلوقات؛ أي أنها نستحثه على بحث «الوحي» وفحص «أعمال الله» (العالم الأخلاقي والعالم الطبيعي)؛ وذلك من حيث إن الله ضامن نظام المجتمع والطبيعة معاً. وهو يرى أنه في الحالتين معاً لا يضمن الإنسان أن يفهم الناموس الإلهي على الوجه الأتم الأكمل. إلا أن قصور الفهم هذا لا يمنعه من طرح فرضيات والقول بتخمينات حول إرادة الله؛ مع اهتمامه أساساً بالناموس الخلقي والطبيعي. وعنده أن التاريخ والطبيعة يتبعان خطة إلهية مسبقة متسقة، وأن مهمته تكمن، بما هو يحيا داخل العالم، في أن يعيد رسم هذه الخطة. وهو إذ يعلم أن جهده لن يذهب أدراج الرياح، فإنه يعلم من هذه الجهة ذاتها أن المحصلة غير مضمونة ولا هي أكيدة[٥٤]. هنا نجده يستأنف أقوال أصحاب الفيزياء الكمية كما وردت في محاورة **طيماووس (أفلاطون)** وفيزياء الرواقية الكيفية. كما نجده يستأنف، في عهد الحداثة، فيزياء **ديكارت** (خاصة تلك الواردة في التأمل السادس من تأملات ديكارت الميتافيزيقية) وتأويل **كانط** لفيزياء **نيوتن** (نقد العقل الخالص ـ المثال المتعالي) ـ وهي استعادات الناظم بينها فكرة وجود «سيد» للطبيعة (خالق) ذي إرادة واحدة متناغمة. وهي فكرة تسمح للإنسان، بما هو كائن متناه وباحث لا بما هو مالك لماهية العالم، بحل كل المسائل الكونية والفيزيائية المطروحة عليه.

والمؤمن لا يحتاج إلا لماماً لاستعادة مقولة «الحقيقة»؛ لأن حياته حياة إحساس لا حياة عقل، ولأن لغته صرخة محبة تجتاز الكائنات إلى الله، وما كانت هي بأقوال منطقية صارمة. والأنكى من ذلك، أن «القول»، على التحقيق، لا معنى له لأن شأنه أن يخفي الله عوض أن يجليه؛ وذلك حين يجعل كل كائن يقبع في وجوده؛ علماً أن وجوده، على الأحق، إنما هو

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

ضرب من العدم. وإن لسان المؤمن ليردد قول الشاعر العربي لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

أكثر من هذا، ليس للعالم معنى عند الإنسان، وليس من شأن الحقيقة الربانية أن تتجلى له في العالم السفلي، وكل مجهود لدرك الماهية في الموجودات تلقي بالإنسان إلى التهلكة والخسران (ههنا تجلي مقولة «اللا ـ معنى»)، وذلك من حيث هو ما كان الشأن «ألا يعود للعالم أي معنى فقط، وإنما أن يضحي العالم نفسه هو عالم اللامعنى»[٥٥]. وفي ما يتعلق بالقول المستأنف الخاص بمقولة «الحق والباطل»، الظاهر هنا أن المؤمن يلجأ إلى تقسيم الفهم إلى صحيح وفاسد. فالقول الذي يبلغه الله البشر بواسطة النبي هو القول الحق، أما ما يقوله البشر فليس إلا الباطل لأن شأنه ألا يعرض للأمر الجوهري. وبتدخل مقولة «اليقين» يضحي الإيمان المجرد ديانة مشخصة محددة قائمة على عقيدة وشريعة: الله فيها موجود، وهو قوة في العالم ليست هي من هذا العالم وإنما هي لأجله، وهو حاميه من الشرور والبلايا والمكاره، ومتحالف مع عبده عن طريق العهد أو الميثاق الذي ينشأ بين الرب والمربوب (الإيمان مقابل النجاح في الحياة)، وصلة العبد بربه صلة طاعة وإيمان وثقة. أما المخالف للدين فهو خائن والواصلة معه واصلة صراع. وإن الله ليقود الجيوش ضد الكفرة؛ كما حدث أيام اليهود والصليبيين. وفي القول المستأنف لمقولة «النقاش» يصبح الله هو المحاور ويصبح البشر أمامه ضعيفاً ساعياً إلى ميثاق توافقي: الجزاء والثواب. ثم إن النقاش لا يظل مقصوراً على نقاش الإنسان لربه، بل يتعداه إلى نقاش الإنسان لنفسه، بما هو صراع بين إيمان ورغبة، بغية وفاق داخلي ووئام باطني. هناك إذاً إمكانان للنقاش: واحد بين الإنسان والله، وثان بين الإنسان وذاته في شأن الله. وما يميز النقاش الأول عن الثاني أن الأول يخضع للتقليد الذي يرمز ههنا إلى القانون المنزل، في حين أن الثاني يتعلق بإمكان عدالة هذا القانون نفسه (هل الإنسان أخطأ حقاً؟ لماذا يعاقبه الله؟). والنقاش الأول منوط بفهم النص وحسن تأويله. والنقاش الثاني أمارة على أن الله نفسه يعرف الألم والتمزق. ما إن هو خلق العالم والقانون حتى ما عاد حراً؛ إذ ها مخلوقه ارتد ضده فأضحى يناقش ذاته. وهو نقاش لا يطرح إلا بشأن الكائن

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

الذي يرتضي الشر لنفسه (الكافر) ويرفض التصالح مع الله. أما المؤمن فهو يناقش الله «مناقشة الخليل للخليل»[٥٦]. أما مناقشة المؤمن لعدو الدين فهي محاولة لإنقاذ الجانب الإلهي في الكافر ومنه. وفي ما يتعلق باستئناف المقولة الخامسة؛ نعني بها مقولة «الموضوع»؛ فالواضح أن الموضوع الوحيد للإنسان هو «الله» بما هو الماهية. وعلى الإنسان أن يعلم موضوعه بالعقل لا بالإحساس؛ أي على العلم أن يكشف الشأن اللا نهائي في الأمر النهائي. وهنا يسير علم الطبيعة وعلم اللاهوت جنباً إلى جنب.

لكن، ههنا تتبدى صورة الوعي الشقي: فإله المؤمن، الذي هو متعته الخالصة ومصدر اعتزاز والمعول عليه عند حلول الملمة، إن هو تؤمل حق تأمل وجد أنه بعيد عنه بما لا يتناهى. إنه قريب منه من حيث المبدأ، متوار عنه في الواقع. وفي ذلك تناقضه وتمزقه: إذ وضعه هو وضع الكائن المعلق بين السماء والأرض، قدماه إلى الأرض الكثيفة مشدودتان، وروحه إلى السماء اللطيفة مشرئبة، وهو ممزق بين هذين. وبوقوفنا على هذه المفارقة، التي يعي بها المؤمن فيتجاوز أمره، نكون قد استدبرنا مقولة «الإله» ـ الواصلة بين القدامة والحداثة ـ واستقبلنا أول مقولة حداثية.

ثالثاً: في المواقف والمقولات الحديثة

رأينا في المقولة السابقة (**الثامنة**) الإنسان المؤمن يحيا ممزقاً بين «معنى العالم» و«لا معناه»، وبين «حرية الفرد» و«لا حريته». . . وما زال يفعل حتى بدا الإيمان للإنسان، إذ فكر في ذاته، وكأنه «هروب» من واقع هذه الحياة بما هو واقع الحياة في شروط محددة. والحق أنه عند ناظري الإنسان المؤمن فإن الشأن الجوهري في وجوده هو حرية القلب وصدق الإحساس. فعنده كل مضمون موجود إلى جانب الله قائم بقربه، وخضوع الإنسان لمشيئة الله خضوع أعمى. وهي مشيئة، أو خطة، مجهولة غير قابلة للمعرفة ولا لفهم العقل البشري الذي لا يتولد عن خطابه، في أحسن الأحوال، سوى إسقاط ذاتي لحاضر مخلوق قابل دوماً للتحقق في المستقبل غير قابل له في الحاضر أبداً. يضاف إلى ذلك، أن الإيمان لا يتملك قولاً خاصاً به. وهو بمجرد ما إن يتكلم حتى لا يعود هو المتكلم (وإنما الله). وكل المحاولات التي قامت

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

لدرك الشأن الجوهري أو الأساسي بتوسل المقولات السابقة لم تكن لتوافق خلوص الموقف المؤمن. ومن ثمة، تم استبعادها بدعوى تزييفها للإحساس الإيماني الصادق.

بهذا يصير الموقف الإيماني موقفاً لا يقبل أن يدحض أو يفند؛ وذلك لأن القول البرهاني لا يستطيع فعل أي شيء ضد الإحساس الوجداني. فلا أحد يمكنه، كما قال هيغل، أن يخرج الغير من لا معقوله ومحاله اللذين لاذ بهما. والموقف الإيماني يعي ذلك تمام الوعي ويدركه. وقد يتشبث بموقفه إلى الأبد. غير أنه من السهل تجاوز هذا الموقف بتوسل منطق الحياة اليومية. ذلك أن «شعر» الإيمان يقابله «نثر» الحياة اليومية، و«أمنية» الدين تواجهها «وقائع» الحياة. فبعد ما كان الإنسان قادراً على أن يخلق الإحساس بالإيمان في ذاته، صار الآن مطالباً بالاستمرار في الحياة؛ أي أنه صار مطالباً بأن يحيا حياته كما هي حتى من غير رضا وحبور. . فلا معنى لأن يكون المرء «صورة» من الله إذا ما تعلق الأمر بواقعة الحياة؛ لأن «الصورة» هذه تبقى مجرد مسألة «إحساس» و«اعتقاد»؛ أما الواقع فإنه شأن آخر غير شأن الإحساس وأمر مباين لأمر «الاعتقاد». وللمؤمن أن يعتقد في نفسه ما يشاء، وللواقع أحكامه التي لا يمكن أن يهزمها الاعتقاد. أَوَ في هذا عودة الأدبار إلى مقولة «الموضوع»؟ كلا؛ يستحيل على الإنسان أن يعود القهقرى لأنه، على أية حال، لن يعود كما كان. فلفعل الزمن أحكامه. ولذلك، فإن المؤمن ما عاد بمثل ما هو كان عليه ولن يعود ما كانه. إذ إن بين قديم الحال وحاضر المآل بون شاسع.

ما هو إذاً موقف هذا الإنسان الخارج من موقف الإيمان؟ الحق أن هذا الإنسان ما عاد يحيا مع الله، وما عاد بمكنته أن يبقى، مثل المؤمن، صامتاً، بل إنه صار يدرك الآن أنه يحيا في عالم مليء بالشروط المحددة ـ شروط تعقبها شروط في تعالق متين ـ وإن لعليه الآن أن يتكلم عن ما يشرطه وما يشرط، وأن يتحدث. لكنه لن يتحدث عن ذاته، لأنه ما كان هو ليعثر عليها في عالم من الشروط ومن شروط الشروط. فأية ذات تبقى وقد قيدت وانقادت في سلاسل لا تنتهي من الشروط. ها هو صار الآن يدرك أنه كل أمر من أمور الوجود ـ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها ـ يجد نفسه مشروطاً بشروط ومحدداً بحدود. وما زال هو يلاحظ مشروطيته هذه، حتى يقول لسان حاله: ليست ثمة إلا شروط، وما من شرط إلا وهو مشروط بدوره. ما ثمة

سوى التشارط: الشيء يشرط الشيء. ألا إن الوجود بأكمله سلسلة شروط، وأن تحيا فيه يعني أن تحيا ضمن شروط تُشترط وتَشرط. ها نحن أولاء إنسان الشرط، وههنا تبزغ **المقولة التاسعة** من مقولات منطق الفلسفة؛ عنينا بها **مقولة «الشرط»**.

الحق أن الإحساس هنا (الإيمان) فقد قوته الخلاقة، ولم يعد «الله» إلا كائناً «قصياً» و«متوارياً» في عالم بعيد. وليس معنى هذا، أن الإنسان الذي صار يحيا في هذه الأحوال الجديدة إنسان شقي أو يائس. فشأن اليأس أن ينتج عن الصراع بين المثال والواقع، ولا مثال لهذا الإنسان، بل لا واقع له، لأنه يحتل «محلاً» ـ مشروطاً ـ في الحياة؛ أي أنه يقبل الحياة كما هي، أو هو يقبل عليها بما هي. وهو يعلم أن لا شيء مطلق، وإنما هي تعالقات بين الشروط أو شروط متشارطة. فالحياة لذلك هي ما هي، ليست هي بالحسنة في ذاتها ولا هي بالسيئة، وليست هي بالحقة ولا هي بالباطلة، بل ليست هي حتى واقعية ولا كانت هي بالمثالية. وإنما شأن الحياة أنها «لغز»، وهو لغز مليء بالأسرار. وأمام الألغاز لا ينفع إلا منطق النفع ذاته. فلا وجود لمعارف موضوعية (مقولة «الموضوع») تنشأ لفك لغز الحياة هذا، وإنما المقام مقام معارف «نافعة» بمكنة الإنسان قنيتها[٥٧]. وهذه المنفعة ذاتها ما كانت هي أمراً موضوعياً، وإنما هي تنشأ في عملية إقامة الإنسان للعالم وإنشائه له.

ومن شأن إنسان الشرط هذا أن يتخذ لنفسه حياة «سذاجة» تذكرنا بحياة اليقين أو التقليد، لكن إن هي حقق أمرها وجد أنها صارت تؤمن في قرارة نفسها أنها ما عادت تلك الحياة القديمة سوى ذكرى ماض أو صدى دهر. هو ذا حال الإنسان المشروط: لا لغة يقينية عنده، ولا علم له. وإن لعليه أن يخلق علمه، بما هو «علم الشروط الباعثة على العمل»، وأن يعوض الوحي، من حيث هو كان «علم اللا شروط» بعلم أقل ادعاء وأكثر امتثالاً للفكرة القائلة: «إن حياتنا دالة شروط» ـ هذا مع علمه علم اليقين أن من شأن عملية إنشاء أورغانون العلم الجديد هذه أن تكون عملية خلق مستمرة، وأن العلم، بما هو علم تقني متعلق بالشغل لا بما هو علم قول، لن يبلغ أبداً الحقيقة الموضوعية. وليس يعني هذا تغييب التقليد ـ فالتقليد مستحضر لأنه أمر لا بد

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

منه ـ غير أن دوره أصبح دوراً مغلوطاً. ها قد أصبح ينظر إلى التقليد ههنا نظرة جديدة غير مسبوقة: لقد أصبح يقر له بأنه شرط الإنسان، وأنه قابل لكي نجلوَ أمره ونغير شكله، لا بما هو حق لا يمسه باطل، ولكن بما هو أمر نافع. ها قد صار التقليد واقعاً تحت مبدأ «النفع»، وما بقي الأمر بالضد. وبإيجاز، صار إنسان الشروط هذا يرى أن لا علم إلا علم تغيير الشروط الدائر عليها وجود الإنسان، وأن لا بغية سوى بغية تحسين هذا الوجود[٥٨].

'إن واقع هذا الموقف هو واقع الشغل، وما من تفكير ليس من شأنه أن يخدم الشغل إلا وهو تفكير تافه لا يستحق أدنى التفاتة، وكل فلسفة لا تسعى إلا إلى الفهم فلسفة غير معقولة، لأن المعنى هو معنى: «اعمل»؛ بل إن «مسألة المعنى ذاتها لا معنى لها». ولذلك، فإن العمل صار هو ضالة إنسان الشرط أنى وجده أخذه. وهو لذلك يبادر إلى استعمال معارف سابقيه، لا بما هي «حقائق موضوعية»، وإنما بما هي «أدوات إجرائية» (المنطق، سيكولوجيا الرغبة، فكرة «الموضوع»، فكرة «القانون الطبيعي») الشأن فيها أن تعينه على تحقيق التقدم. وهي أدوات صار يرى أن القدماء أساؤوا استعمالها، لأنهم أرادوا بها ما لا يمكن ولا يجوز ـ أرادوا بها تجاوز الوضع البشري، وهو من شأنه ألا يتجاوز، لأنه ليس من شأن الشروط أن تتجاوز، وإنما شأنها أن تعلم وأن تفهم. أما هو، فإنه بعد أن خبر هذا الأمر صار ينشد محايثة الوضع البشري، ومحايثته على النحو الأفضل.

يلقي هذا الإنسان نظرة إلى الوراء، فلا يظهر له إلا أن الإنسان كان دوماً «طبيعة»، وأنه حارب دوماً الطبيعة؛ لكنه ما كان هو واعياً بما كان يفعله، وما حصل له الوعي بما قام به إلا الآن. إنه لكائن من شأنه أن يغير وضعه وأن يتغير معه. لذلك هو خالف الحيوان. ثم إنه لكائن يتخير من ماضيه ما شاء من تراث، شرط أن يكون له خدوماً محفزاً. فلا غرابة أن تختلط عند هذا الإنسان لغات القدامة، ولا غرابة أن يعيد الاعتبار للتقليد بما هو شأن نافع. هكذا تتغير معاني الألفاظ في عرفه، فلا تحفظ إلا بقدر ما هي تنفع: «الموضوع» ما عاد هو الذي حدده «النقاش» (موضوع المناقشة)، وإنما صار هو ما من شأن الإنسان أن «يشكله» بجهد «العمل» وكدح «التحويل» (الموضوع المبنى). و«العلم» الحق ما عاد هو «العلم بما هو موجود» (علم

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

الموضوع)، وإنما هو استحال إلى علم «إنتاج» ما لم يكن موجوداً من ذي قبل (علم العمل). و«الطبيعة» ما عادت هي «الكوسموس» (علم التقليد)، وإنما صارت هي «مجموع شروط» العمل. و«الرغبة» آلت إلى مجرد «نتيجة» أو تعبير عن التقليد. أما «الله»، فإنه استحال إلى الشكل الساذج الذي يتمثل فيه الشرط للإنسان؛ لقد صار للشرط اسم آخر. . .

لنأخذ مفهوم «الطبيعة» مثلاً؛ ههنا الطبيعة هي «حقل نشاط الإنسان»؛ وهو حقل لا محدود. والإنسان يتعلق بجزء من الطبيعة؛ أي بشذرة منها؛ على أن الشذرة هي الكل ذاته. وإن مواجهته للطبيعة ما كانت هي مواجهة تدمير، لأنه هو نفسه كائن طبيعي وفعله يبقى فعلاً طبيعياً: طبيعة تحارب طبيعة. لكن عنده صار من الطبيعي تغيير الطبيعة. فالتغيير خير في ذاته، والتقدم شأن أساسي وجوهري. ومنهج التغيير هو التجربة بما هي مراكمة المعرفة التقنية، وبما أنها تنتج تقدم العلم.

وليس العلم هنا ملاحظة «الوقائع» وتأملها، وإنما هو «حساب الشروط». وليست ههنا خصائص نهائية مستقرة ثابتة تنظر فيها الدراسة النظرة الموضوعية، وإنما ثمة فرضيات نافعة مفيدة وحسب. فما يهم ما عاد هو الجوهر الثابت (العلم القديم)، وإنما صار هو الأمر الذي شأنه التغيير. وإن وسيلة التغيير وأداته لهي الرياضيات. فبالترييض يتم استبعاد الإحساس؛ أي تجاوز أوكار التقليد؛ من معتقدات دينية وقناعات ميتافيزيقية وعواطف قومية وتأثيرات شخصية. فهذه غير قابلة للقياس؛ أي أنها غير مندرجة تحت مملكة الرياضيات. وحده المقيس هنا يقبل التبليغ والإيصال.

والفلسفة هنا ميثودولوجيا [علم مناهج، أو قل: منهاجية]؛ أي أنها تفكير في علمية العلم بما هو علم الطبيعة أساساً. والعلمية أمر تدل عليها، كما أسلفنا، الرياضيات بما هي علم المقياس مقابل العلوم التي تقيس. وإنها لناموس العلوم؛ إذ «لا أمر عملي إلا الأمر الذي أمكن ترييضه»[٥٩]. والمترتب عن هذا، أن العلم عوض الحديث عن «موضوعات» و«أشياء» و«جواهر»، صار شأنه أن يتحدث عن «دوالّ» و«منظومات مرجعية» و«منظومات دوالّ»، كما صار شأنه أن يتحدث عن تحويلاتها: الحركة دالة المكان، والمكان دالة

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

الحركة. . . بحيث تصبح الطبيعة، هنا، مجالاً للأمر الممكن. وعلم الشرط هو ما يميز المجال الممكن عن غيره ويفتح، بالتالي، المجال أمام التنبؤ. وما ليس ممكناً، هنا، هو «المعجزة» بما أنها لا تقبل أن تحول إلى «دالة» للقياس قابلة. . أما الشأن الضروري، فإنه لا يمكن أن يظهر إلا بعد أن تعلم الكل بتمامه وكماله. وباختصار، «ليس الواقع هو ما نراه ونسمعه ونحسه، وإنما الواقع هو القانون [الرياضي]»[٦٠].

وليس العالِم من ينظر في الموجودات، وإنما هو «العالِم التقني» الذي لا يهمه معنى ما يفعله بقدر ما يهمه ما يفعله في ذاته ولذاته. وما كان بالإنسان من يبحث عن السعادة والخلاص ـ فهذان أمران متعاليان لا صلة لهما بهذا العالم وليس من شأنهما أن يفهما، كما إن المعنى نفسه لا يفهم إلا بما هو فرض في صلة بشرط. وهذا الإنسان لا لغة له خاصة، وإنما هو يتحدث لغة العلم السائر في طريق التقدم. ومعنى أن يتكلم عن نفسه إنما هو معنى متناقض. فلا سبيل للكلام عن النفس، إنما الكلام كلام معنى. . .

من هو هذا الإنسان إذاً؟ إن كان له أن يعرف نفسه فإنه لن يزيد عن قوله: إنه ملتقى سلاسل من الشروط. بمعنى آخر، إن هذا الإنسان المشروط لا يوجد «من أجل ذاته»، وإنما هو فقط «شيء ما»، أو لنقل: «وظيفة» أو «دالة» متعلقة بشروط متغيرة. إنه ليس «أنا»، ولغته، إن كانت له لغة حقاً، نسبية لا مطلقة. وإلا فهي محض «فكر تقني محرر من كل عائق»[٦١]. وإذا حق أن هذه ليست أول مرة يشار فيها إلى أمر «الشغل» و«التقنية»، فإنه يحق أيضاً أنهما ههنا لا يكتفيان بأن يؤديا دوراً محدداً محدوداً، بقدر ما هما يشكلان «جوهر» الموقف ذاته و«عمدته». فهما ما يمنح المعنى، ما يمنح الإمكانات ذاتها. ومن ثمة اختلف اعتبارهما، ههنا، عن سابق الاعتبار في ما تقدم.

فإن نحن انتقلنا من مجال دراسة الطبيعة إلى غيره، وولينا وجهنا صوب الاهتمام بالاجتماع والسياسية، ألفينا أن تصورات هذا الإنسان بخصوص هذين المجالين إنما هي مبنية على مفهومه الجديد للإنسان. وفحوى هذا المفهوم المستحدث أن الإنسان كائن شأنه أن يعارض الطبيعة بالطبيعة ذاتها. فهو في ذاته طبيعة ولذاته طبيعة. وهو إذاً، عند ذاته، «عامل طبيعي» يدرس نفسه بما

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ و٢٠٨ على التوالي.

هو كذلك. ولما كان ذلك كذلك، كان الإنسان نفسه «أداة قياس». وعليه أن يقيس بدقة ذاته كما تقاس كل العوامل الطبيعية: كيف هي تكون «ردة فعله» ضد بعض الاشتراطات خارجياً وداخلياً؟ ثم كيف هو «يدرك» الأشياء؟ علماً أن المقصود هنا هو «الإنسان العادي» صاحب «الرؤية العادية» للأشياء و«ردود الأفعال العادية» عن المواقف، وأن المقصود بلفظ «ردود الأفعال» هنا قياس «الميكانيزمات السيكولوجية» و«عوامل السلوك». وهذا يحيل على ضرورة التنبه إلى «العوامل الذاتية» تنبهاً وضعياً يتعلق بدراسة الإنسان كما هو لا كما يعتقد أنه هو. . . وبما هو تؤثر فيه عوامل كثيرة من بينها التقليد. وعليه أن يقر، مهما هو أنكر، بأن عليه أن يرتد إلى ذاته، بما هو عالِم، وأن يقيم «معادلته الإيديولوجية الشخصية»[٦٢]؛ أي أن يحتسب مدى تأثير أدلوجته في معرفته التي يحصلها ببحثه؛ وذلك حتى يكون بمكنته أن يتحرر من الأدلوجات أنى كان شأنها. هذا ما نحن واجدون له مثيلاً عند المؤرخ الإنكليزي إدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤) وعند الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وعند أتباع المفكر اليهودي الألماني كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، وعند المفكر المجري كارل مانهايم (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧).

ها نحن أمام «سيكولوجية المختبر». وشأن الإنسان فيها ألا يكون في ذاته أو لذاته وإنما شأنه أن يكون «شيئاً في الطبيعة»، أو قل: «ملتقى سلسلات من الشروط»[٦٣]. والحق أن ما الإنسان بوعي بالذات أو بحث عن السعادة، لأن السعادة لا وجود لها في اعتبار العالِم، وما يجد أمامه سوى المتعة والألم من حيث هما مؤشران غير دالين. لا ولا للإنسان شرف ماهية ومزية خلق وأحقية كنه، وإنما هو محض «آلة». فما كان هو مخلوقاً لله، لأن العلم لا يقبل ببداية غير مشروطة. إنما هو آلة تصارع من أجل وجودها بتوسل العمل المعقول، بل إنه جزء من جماعة الشغل ليس إلا. غير أنه آلة مصنوعة صنعاً سيئاً احتاج إلى أن يعوض بآلات أكثر دقة. أكثر من هذا، ليس الإنسان هنا سوى «الموضوع»، أما «الذات» فهي العلم. وما يسمى بـ «الوعي» يلزم أن يختزل إلى «وظائف» أو «دوالّ». ذلك أن «إحساس الإنسان ورغبته وهواه، الخ. . . لا معنى لها إلا إن هي حولت إلى دوال رياضية»[٦٤]. والمترتب عن

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

هذا، أن الحياة الباطنية إن هي إلا وهم. وهي وهم ناتج عن إدراك خاطئ، تماماً مثلما هو الحب الطاهر العذري البريء محض وهم. ولذلك كله، لزم تفكيك هذا الفهم إلى «دوال» أساسية حتى يدخل العلم من بابه الملكي، ولا سيما إن نحن علمنا أن تشبث الإنسان بوهم «الوعي» قد يكون من شأنه أن يعيق تقدم العلم...

ولما كان إنسان العلم الجديد يلاحظ أنه يحيا بين بني قومه، ولما كان يلاحظ أنهم لا يزالون يعتقدون في أشياء ما قال بها العلم ـ شأن وهم «الحياة الباطنية» هذا ـ فإنه ينكب أولاً على إعادة النظر في تاريخ البشرية؛ فلا يرى في التاريخ المقرر ـ تاريخ جماعته ـ إلا «جماع جرائم وفظائع وترهات»، ولا يرى في تاريخ المقدس سوى «حكايا امرأة عجوز وحدوثات»[٦٥]. والذي عنده، أن لا معنى إلا لتاريخ العلم: فمن فرضية إلى فرضية، ومن قانون إلى قانون، تحرر الإنسان من هيمنة الخطأ، وتعلم كيف يحدد مجال معارفه وكيف يقر بمكامن مجاهله. والسؤال الجدير بالاحترام عنده، بما هو الخيط الرفيع الذي تنتظم فيه حياته، هو: إلى أين تتقدم البشرية؟ غير أن التاريخ، مع هذا، ما كان علماً، وإن هو كان علمياً. فما ينقصه، حقاً، هو التحليل الكامل للإنسان ـ بما نم عن طموح إنسان العلم هذا إلى كتابة التاريخ بمعادلات علمية. وهو يمهد لهذا المشروع بالصراع ضد الطبيعة.

لكن، على الإنسان العالِم أن يتحدث اللغة التي يفهمها الناس، والحال أن لغة العلم ما زالت لغة غير مفهومة. فإذاً، لزمه التفكير في وظيفة العلم البيداغوجية. وليست تتمثل هذه الوظيفة عنده سوى في تحرير الإنسان من الطغيان والخرافة والاستبداد. ذلك أنه تقرر عنده أن الإنسان العادي ما فهم بعد أنه إن هو إلا موجود من أجل العمل، وأنه إنما هو حياة شأنها ألا تتم إلا داخل جماعة العمل. والحال أن هذا الإنسان الشعبذي يعتقد أن هذا الفهم لذاته أمر غير جوهري، فلا يقر أنه لما يدرك الكمال بعد. لذلك هو يفسر إخفاقاته لا بجهله، وإنما بقوى غيبية يتخيلها بحسب ما يراه في بني قومه؛ نعني بحسب كائنات إسقاطية غير عاقلة وشريرة وغضوبة وغيورة، يلزم استدرار عطفها وطلب الصلح منها وترضّيها. ولقد حدث أن لجأ بعض الناس، تحيلاً منهم وتعلة وذريعة وعاذرة، إلى عرض وساطتهم بين «البرابرة

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

المتوجسين» و«الآلهة». وقد استغلوا بذلك طابع هذه المعتقدات الخالي من المعقولية بغاية حماية مصالحهم الذاتية. وهكذا تخلوا عن مصارعة الطبيعة واتخذوا الناس سخرية. فعارضوا بذلك تطور العلم. هؤلاء هم منشئو «النزعة الظلامية» و«المنزع الاستبدادي». ويوم يعلم الشعب أنّ مجرد حياتهم مجرد عطالة، وأنهم محض «خاملين يحيون على حساب الآخرين»، آنها تكون نهاية هيمنتهم وسيطرتهم، وسيعلن على الملأ آنها أن لا سادة ولا عبيد، وأن الكل متعاون، وأن الجميع إخوة. وآنها يكون الإنسان قد تحرر. والحق أننا لو نحن تأملنا في هذا القول لما اعتاص علينا تذكر خطابات الفيلسوفين الفرنسيين فولتير وأوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧).

غير أن الإنسان يعلم، من هذه الجهة ذاتها، أنه لا يمكن تحرير الإنسان من العقائد دون منحه بدائلها. أوَليس من العقائد ما أفاد العمل؟ ولهذا يرتئي الإنسان العالِم ضرورة خلق عقائد خالصة غايتها أن تشذب أخلاق الناس وأن تهذبها وأن تهدي بني البشر إلى مرامهم؛ عنينا به مرمى «العلم». وليس يمكن هذا من غير تطهير الدين من شوائب اللا معقول التي تعتوره والحفاظ على العناصر المفيدة التي تعتمل فيه. فإن هو كان الإنسان العادي يعتقد، مثلاً، أن الله موجود، وأنه ضامن النظام الاجتماعي، فلا بأس في مجاراته اعتقاده هذا ولا ضرر. بل إنه أمر إيجابي نافع، بله ضروري مخلص. لكن، ليكف هذا الإنسان عن التعويل على تدخلاته بتوسل أنحاء الشعبذات المنتشرة: أصلوات كانت أم طقوساً أم هبات. فشأن هذه ألا تعفيه من بذل جهد العضل، ولا أن تغنيه من إفراغ وسع الفكر (علم الطبيعة). العمل والعلم هما الشعار الأمثل، ولا وحي ولا معجزة[٦٦]. ههنا تصير العلاقة بين الإنسان والله علاقة أخلاقية صرفة، إن لم نقل علاقة منفعة. فلا قيمة للدين إلا إن هو حقق المنفعة الاجتماعية بأن قاد نحو التقدم، وذلك بحثه الإنسان على طلب العلم وحضه عليه واستنهاض همته. والأخلاق نفسها لا يلزم أن ينظر إليها في طابعها الإطلاقي اللاهوتي، بل يلزم تصورها وفق نزعة لاأدرية من شأنها أن تعلق الأحكام حول القيم وأن توقف القول فيها. وما الأنساق والمذاهب الميتافيزيقية سوى أفكار حاولت تجاوز علم الطبيعة فقادت إلى مناقشات بيزنطية وإلى صراعات واضطرابات واضطهادات. وبالجملة، إن هو لم يكن بمكنة الإنسان أن يتخلى عن لغة التقليد، فإن عليه، على الأقل، ألا يأخذها مأخذ الجد. إنْ

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

هي إلا أحلام ما كان من ثمة لها أن تجسد مصالح حقيقية، وإنِ النقاشات اللغوية إلا أُلْهِيات. فالعمل العمل! بهذا أوصى الإنسان العالم ووعظ.

لكن من شأن العمل أن يحتاج إلى ضمانة الأمن. ههنا ينشأ مفهوم «الدولة» في وعي الإنسان العالم؛ لأنه إن لم تكن ثمة سلطة للبوليس، فإن الناس غير المتنورين يقاتلون بعضهم البعض عوض أن ينصرفوا إلى أعمالهم.. غير أنه من الخطأ أن نستنتج من ضرورة الدولة هذه الضرورة الأمنية ضرورتها التقنية، ولا أن نستدل بهذا على أن الشأن في الإنسان أن يكون بالضرورة مواطناً. فهذا أمر عرضي حدث في الأزمنة المتبربرة. والحق أن المجتمع يعلو ولا يعلى عليه؛ هو فوق الدولة. وسيأتي حين من الدهر يأخذ فيه رجال العلم السلطة بدل الظلاميين والطغاة ويعلمون الشعب الحرية وينورونه. وقد لا يحتاج آنها إلى الدولة. غير أن هذا الأمر ما زال بعيد المنال، ولذلك هو وجب أخذ الإنسان كما هو لا كما ينبغي أن يكون؛ وبالتالي توجيه القول إليه بما هو كما هو، لا إلى مثاله الذي يفترض فيه كمال العاقلية.

وإن لعلى المربي أن يعلم، بتمام العلم، مؤهلات هؤلاء الذين يريد تربيتهم ـ هذا إن هو رام حقاً تخليصهم من معتقداتهم وتحريرهم من أوهامهم. وهذا يفترض إنشاء نظرية في التربية. وهي نظرية تفترض بدورها نظرية في الإنسان. وفي هذا يقول إنسان العلم الجديد: اعلم أن الإنسان إنما حده أنه ميال، بسبب من طبع متأصل فيه، إلى تملك الأشياء وقنيتها؛ مثله في ذلك مثل الحيوان لا يختلف عنه طمعاً. ولقد تقوى فيه هذا المنزع عندما تحولت القوة إلى ثروة؛ إذ عمد الأقوياء إلى تملك عمل الآخرين وثماره. وهكذا، قام التعارض بين الأغنياء الخاملين والمجدين الفقراء. وقد عمد أولئك إلى منع هؤلاء من الاغتناء بتوسل سحب أدوات العمل منهم حارمينهم مما يضمن قوتهم ومعاشهم. ومهما يكن من أمر، فإن موجه أفعالهم ومحركها ـ وإن هم كانوا لا يعونه بتمام الوعي ـ هو الملكية الخاصة. والحق أن التنافس هنا ليس إلا العبارة الذاتية عن الصراع الموضوعي من أجل التحكم في الطبيعة. ذلك أنه إن ثبت أن الشأن في الإنسان أن يسعى إلى تملك الأشياء، دل ذلك على أنه يريد التمتع بالمنتوج؛ أي بالمادة المحولة بفضل جهد العمل. فمعنى إرادة التملك إذاً وغاية التملك والمزيد منه، إنما هو، وإن تبدى ذلك على نحو غير مباشر، إرادة المساهمة في التقدم. وبهذا

يظهر أن غريزة الملكية هذه ليست ضارة في ذاتها أو منحرفة، وإنما هي محرك التطور، شريطة أن يكون لأي فرد، كان من كان، الحق في التملك. ومعنى هذا، ألا يحتكر أحد الملكية فيملك الأشياء ملكاً نهائياً أبدياً. ولهذا لزم ترويج الخيرات الضرورية للإنتاج حتى تصير إلى من يستفيد أكثر ويفيد المجتمع معه. وهذا تصور، إن تدبر أمره، ظهر أنه قام على رؤية أنطلوجية للأشياء ترى فيها المنافع والفوائد. والمترتب عن هذا، أن المجتمع النموذجي المأمول هو مجتمع «السوق الصناعية»؛ حيث كل قيمة تبنى على ما يلزم فيها من جهد العمل، وتعبر عن ذاتها نقداً ومالاً، بعد أن تكون قد قيست القياس الأصح، والفرد يُسَوَّى بما يملك، والفقر آية العجز، وعليه أن يسخر ويستخدم. وبقدر ما يقدر الفرد على تغيير المادة الأولية يخدم المجتمع بتنمية ثروته. وليس ثمة حق تاريخي أو أخلاقي للفرد على الطبيعة التي يملك ويحول، وإنما حقه حق اقتصادي. فلا حق من ثمة إلا «حق الإثراء بالعمل»[٦٧]. وبناء عليه، فإن الجرم الوحيد المتعارف عليه هو جرم الاعتداء على ملك الغير.

والحال أن هذه الأفكار، إن هي تؤملت حق التأمل، نبت عن خليط من «الشكية الميتافيزيقية» و«الوضعية العملية». وقد شملت أفكار المفكر الفرنسي بيير بايل (Bayle) (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) والفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، كما وشت بآراء الفيلسوف الإنكليزي جيرمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢)، وعالم الاقتصاد آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)؛ أي أنها دلت على مجمل الفكر الاقتصادي والسياسي الذي قالت به النزعة الليبرالية. إنها، باختصار، فلسفة «الإنسان الذي هو إذ يعمل يحسب»[٦٨]، والتي ترى أن لا أفق للإنسان إلا أفق المجتمع، وأن خاصيته الجوهرية هي وظيفته داخل المجتمع، وأن واقعه واقع آفات ومستقبله مستقبل أعمال، وأن التربية المطلوبة هي التربية على نظام السوق، وأن على المجتمع الأمثل إلزام الجميع بالإسهام في التقنية حتى تتكافأ الفرص بين الناس، وأن عليه حمل الأفراد على التنافس في السوق من أجل تطوير المجتمع..

والحق أن هذه الأدلوجة ترسم مثالاً لمجتمع متمدن يوفر لأعضائه تعليماً

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

علمياً متطوراً بغاية تطوير ملكات عملهم وتخليصهم من أوهامهم، وذلك من غير أن يخلق فيهم رغائب جديدة قد لا يقدرون على إرضائها. لكن، ما كل الدول الحاضرة متمدنة، ولذلك كان لازماً الحفاظ على هذا الجهاز التاريخي التقليدي الذي نسميه «الدولة». وإذا صح، من الناحية المبدئية، أن هذه التربية العلمية قادرة على اجتثاث «آثار الأزمنة الخوالي»[٦٩]، بل حتى اجتثاث قوة قمع الدولة (البوليس) بخلق طب اجتماعي يتكفل بمعالجة الحالات المعادية للمجتمع الصعبة الاندماج أو بعزلها عن الجماعة إن هي قاومت، وإذا صح أنه لو بقيت السياسة قائمة فلن تكون إلا سياسة داخلية ـ متعلقة بتصريف شؤون العمل وبخلق التوافق بين العمال ـ فإنه يصح أيضاً أن الخطر ما زال محدقاً بالدولة المتمدنة وما زال يستلزم بقاءها. أوَليست الدول غير المتمدنة ـ دول البرابرة ـ هي التي لا تزال تفرض منطقها؛ نعني العنف والتصارع؟ الحال أن هذه الدول خطيرة، وهي يمكن أن تتقوى بالعمل والثروات الطبيعية فتهدد بذلك أمن الدول المتمدنة. لذلك لزم تأديبها لصالح البشرية، فإن هي رفضت قوتلت. وإذا حق أن الحرب صارت مجرد رجع ماض، فإنه يحق أيضاً أنها تتسم بالعدل عندما تكون ضرورية؛ أي عندما تكون أداة البشرية إلى تحقيق عصر العمل العاقل وإلى إنهاء كل أسباب الحرب؛ أي أنها آنها تكون حرباً عادلة. آنها تنتهي عظمة المحارب لتبدأ عظمة المخترع[٧٠]. بل إن مفهوم «العظمة» نفسه، بما أنه يدل على قيمة الفرد داخل المجتمع، صار يعاد النظر فيه. فالإنسان هنا تحتسب مكانته بمدى إمكان أو استحالة تعويضه داخل نظام الإنتاج. ولما كان كل إنسان قابلاً بالطبع لأن يعوض، فلا وجود لبطل إذاً. فما كان الفرد إلا عضو الجماعة، وما كانت هذه إلا عضوة المجتمع، والمجتمع لا قيمة له تقدر إلا بمدى إسهامه في تقدم البشرية.

لنقل إذاً: إن ما يميز هذا الموقف، على وجه التحقيق، إنما هو الإيمان بأن معنى الحياة «معنى قريب»؛ أي أنه «العمل»؛ وما كان هو «معنى بعيداً»؛ أي معنى غيبياً أو فلسفياً. بل إن هذا الموقف هو موقف «موت المعنى». فهو موقف إنسان يعارض كل بحث عن المعنى خارج الاستغناء العلمي والمادي. أما التساؤلات الشخصية والاهتمامات الأخلاقية والجمالية والدينية فلا اعتبار

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

لها عنده. إنما اعتبارها الوحيد هو فهمها وتوظيفها لخدمة جماعة العمل والشغل. لكن، دعنا نتساءل عن إنسان اللامعنى هذا: من هو على التحقيق؟ أكيد أنه الإنسان الذي ينكر التقليد؛ فبماذا يعوضه؟ لا شك بلا شيء. إن هذا الإنسان العائر الحائر بين «الأمور التي ما زالت قائمة» ـ شأن التقليد واليقين والنقاش وغيرها ـ و«الأمور التي لا تزال لم تقم بعد». وبين «ما زال» و«لا يزال» يشرئب بعنقه ويطير برأسه، وبينهما يتوقف الكلام. فهو يعمل ويحسب ويحسب ويعمل، وذلك من غير أن يتكلم، لأنه ما كان «ذاتاً قائمة» وإنما هو «مجتمع متصور»، وما كان الفكر فكره هو بل فكر المجتمع أو فكر العلم. فالموقف يبقى في ذاته صامتاً إن نحن ربطنا العبارة بالفهم. وبالنسبة إلى هذا الإنسان الذي يرى ضرورة التضحية بالأنا، فإن العلم وحده يتكلم، ولغته ليس الشأن فيها أن تفهم وإنما الشأن كل الشأن أن تفيد وتصلح لفعل ما. وما الإنسان الذي ما زال يتكلم سوى إنسان ثرثار. وحتى إن هو حدث له أن قال شيئاً، بينما التصارع مع الطبيعة لم ينته بعد، فإن ما يقوله يكون مجرد قول مؤقت. ووحدها الطبيعة الرياضية، الدالة على الشرط بما هو قابل للعبارة عنه، تملك معنى محدداً وقولاً معلوماً. غير أن هذا المعنى، وقد تم تجريبه في الصراع ضد الطبيعة، ليس معنى «معمولاً» و«مجعولاً» ليفهمه الإنسان: ما كان العلم [مجعولاً] للإنسان، وإنما الإنسان [مجعول] للعلم. وهذا العلم هو غير العلم الذي ابتغاه الموضوع (العلم بالوجود أو الواحد)، ولا صلة له بالإحساس، ولا يولد مكتملاً تاماً. . . هذا العلم إله يتطلب التضحية من أجله. ومن لا موهبة له لا تضحية له ولا عطاء. ولذلك لزمه أن يقصي نفسه. لا وجود للأنا، لا وجود إلا للعلم [النزعة السلوكية]. إنه الإنسان الجاد إذاً.

وأخيراً، لما كان هذا الموقف موقفاً ميالاً إلى الصمت، فإنه يعمد لذلك إلى الاستعانة بكل المقولات السابقة؛ بدءاً بمقولة «الله» التي يتولد عنها لاهوت تقدمي يرى في التقدم تجلياً لخطة الله في تربية الخلق، إلى مقولة «الأنا» وأنحاء اللاهوت التي تنظر في «شقوة الإنسان في عالم بلا إله ولا قلب»[٧١]، ومنها إلى مقولة «الموضوع» حيث يتم النظر إلى الإنسان بما هو فهم الشأن فيه أن يتعالى على تناقضات الحس المشترك ويتجاوزها نحو الفهم العلمي الأوحد؛ ومنه إلى مقولة «اليقين» حيث العلم هو التقليد الوحيد، أو مقولة «النقاش» التي يتولد عنها المنطق والحساب.

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

غير أن الملاحظ، ههنا، أننا منذ أن بدأنا الحديث عن موقف إنسان العلم الحديث ونحن نلاحظ أنه يواجه صعوبة معتاصة: فهو لم يفلح في الارتماء بالكلية في أحضان تقدم العلم العملي، ولا هو ارتضى لنفسه تبني لغة يعلم علم اليقين أن العلم تجاوزها ـ ووعيه بتناقضه هذا ومأزقه هو ما يقوده إلى موقف جديد هو موقف الوعي. والحال أن لا شيء يفرض على الإنسان أن يعمد إلى العيش بوفق ما يقتضيه هذا الموقف المستحدث. فإن هو حصل له أن فعل، فلأنه لا يريد أن يكتفي بفكرة «التقدم». لا يريد أن يحيا داخل استعادات عليه أن ينظر إليها باعتبارها فارغة من كل قيمة علمية؛ أي أنه لا يرغب أن يحيا مثلاً على تقليد يعلم أن لا معنى له، بمعنى أنه لا يود أن يظل يحيا على الشأن المؤقت وفيه. والحال أن إنسان **المقولة التاسعة ـ «مقولة الوعي»** ـ ليس هو إنسان «الأنا» المتمرد على الموضوع [العلم]، ولا هو الإنسان المؤمن الثائر على الشقوة. ولئن هو حق أنه مثلهما يقف في مواجهة العالم القائم، فإنه لا يصح خلط أمره بأمرهما. ذلك أنهما وجدا نفسيهما في عالم محدد الأوصاف كامل التكوين تام المعنى (الكوسموس)، أما هو فقد وجد نفسه أمام عالم شَكَّلَهُ فكر «الشرط» المؤقت؛ أي أنه ألفى ذاته أمام عالم في طور التحديد والتشكيل والتحويل. وشتان بين أن نجد العالم جاهزاً مكتملاً فنثور عليه، وأن نجده يتكون فنتكون معه وضده! إن الإنسان هنا في هذا الموقف المستجد لفي تحول مستمر. وإن تحديد الإنسان هنا، بعد عمل «الهدم» الذي أعمله «الشرط» في «التقليد» و«التاريخ» ـ لما هو أعلن بطلانهما من المعنى ـ ليبدو وكأنه عمل مؤقت وغير محدد. ولذلك ما عاد الإنسان هو «الموجود» أو «المخلوق» أو «الرغبة». . . وإنما صار هو «الفراغ» الذي ينتظر أن يملأ دوماً من غير أن يمتلىء نهائياً. فشروط العلم لا ترضيه أو تقنعه، وهو يتحسس في ذاته فراغ الحرية، ويتحسس ذاته بما هي قيمة مطلقة وفكر خالص. أكثر من هذا، إنه «النقطة» التي يتعلق بها الكل من غير أن تتعلق به، وهو النقطة التي يعلن الكل عن نفسه لها من غير أن تعلن عن نفسها له. إنه وحده الموجود في الأفق، أما الأشياء فهي هذا الشيء المحدد أو ذاك؛ ومن ثمة كانت هي أشبه ما تكون بالعدم. وبالجملة، ما الإنسان بذلك الكائن الذي ينطق العلم، أو الإيمان أو الفلسفة، باسمه، وإنما هو ذاك الذي يتكلم هذه اللغات جميعها. إنه، بدءاً وقبلاً وأولاً، فعل «إدراك» و«وعي». وكل ما يوجد يوجد بقدر ما هو «يدركه»؛ أي أن كل شيء يوجد من أجل وعيه. إنه ضمير المتكلم: «Je» الذي من شأن كل شيء أن يُحمل عليه. غير أنه يجب ألّا نخلطه بمبدأ «الأنا» (Moi) ـ صنيعة

الأغيار. فذاك الأول هو الذي يتكلم هنا الكلام الحميم عن نفسه ويعرب ويخبر، وهذه يتكلم عنها العلم ويصفها، بل هو من أنشأها «موضوعاً» وهو «صنيعته». وإنسان الحميم هذا حريص على هذا التميز، وذلك لأنه ما إن تتكلم عنه «اللغة»؛ سواء هي أكانت لغة العلم أم الإيمان أم الفلسفة، حتى «يغترب» عن ذاته أشنع اغتراب، فيتحول إلى «موضوع» لا إلى «ذات»، ويبطل نفسه ويلغيها، فلا يعود ذاته وإنما يصير هذا الشيء المحدد المتعين أو ذاك. أوَليس أغرب الغرباء هو من كان غريباً عن نفسه؟ وبإيجاز، ما كان من شأن المتكلم، في هذا الكلام الغريب، أن يعود إلى ذاته، وإنما هو يصير المتكلم عنه أو ما يتكلم عنه؛ عنينا به أنه يستحيل موضوع الكلام لا ذاته. وقصارى ما يمكنه أن يقول عن نفسه هو: «إنني أوجد». وهذا تعبير لا معنى له عند العلم، لأنه لا يتوقف على الوجود فيعلمه، وإنما هو يتوقف على صورة الوجود بما هي صورة الإمكان؛ أي وجود «الشيء» على هذا النحو أو ذاك، وإمكان استحالته إلى ما ليس هو باعتباره كان ولم يعد كما كان ويمكنه أن يكون شيئاً آخر غير ما كانه أو ألا يكون أصلاً. . . وهذا ما يرفضه إنسان الحميم والوعي هذا رفضاً باتاً.

هو ذا الإنسان الجديد؛ إنسان الوعي. ولئن هو كان سلفه قد حدد نفسه بما هو «ملتقى شروط»، فإن الخلف يرى نفسه إنساناً غير محدد ـ أي أنه لا يرى إنساناً «متناهياً» تنسجه الشروط وتنقض نسجه ـ وإنما هو يرى نفسه «وعياً» قائماً قبل قيام هذه المضامين وكائناً مطلقاً في مواجهة الأمر المشروط، وبإيجاز، إنه يرى في نفسه «شرطاً مطلقاً»[(٧٢)] لا «مشروطاً مؤقتاً». قلنا: إنه «شرط مطلق» أو هو «شرط غير مشروط»: أوَليس في ذلك عودة إلى مقولة «الشرط»؟ كلا؛ إن الأمر يتعلق هنا بشرط الشروط ذاتها لا بكائن مشروط. ثم إننا قلنا: إنه شرط مطلق، والشرط المطلق هو شرط إمكان، بما هو إمكان محض، لا شرط هذا الإمكان أو ذاك. ما كان هو كائناً موجوداً من أجل العلم بل كان العلم موجوداً من أجله. غير أن العلم لا يفهم هذا الأمر أو يتفهمه. والحال أن العلم ما كان هو كل شيء في حياة المرء. وبعد، فإن للمرء أهدافاً أخرى من غير العلم. وإذا حق أن ههنا أهدافاً للإنسان معترفاً بها ـ شأن تحقيق التقدم، وخوض الصراع ضد الطبيعة، والرقي بالجنس البشري إلى بلوغ غاية الكمال ـ فإن هناك أهدافاً للإنسان غير هذه.

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

والحق أنه ما كانت هذه الأهداف سوى الإنسان ذاته. فثمة وراء كل هذه الأهداف المعقولة وقبلها الإنسان الذي الشأن فيه أن يبحث في كل هذه الأهداف عن «ذاته»، حتى وإن هو كان يعلم أنه لن يعثر عليها أبداً. وهو إذ يستعرض كل الأشياء يرفضها ـ أو هو يرفض بالأحرى أن يختزل نفسه إليها ـ لأنها ليست ذاته. إنه ليريد تحقيق ذاته التحقيق، وإنه ليعلم، من هذه الجهة ذاتها، أن التحقيق انتصار لمجال الشرط. وذلك ما دام أن ما من تحقيق إلا وهو يقتضي شروطه. أكثر من هذا، إنه يعلم أنه يستهدف هدفًا، لكن هذا الهدف غير موجود في عالم الشرط؛ ومن ثمة فهو يعلم أنه لن يبلغ هدفه أبداً، لا لأن الهدف متعذر، وإنما لأنه بلغ هدفه دوماً ـ وهو الهدف المسمى بلغة العلم «وجوداً» وبلغته هو «حرية». ففي عمق كل كائن يوجد تقبع الحرية، ولا شيء يوجد إلا من أجل الحرية ومن أجل الوعي[٧٣]، في حين لا توجد ضمن سلسلة الشروط بداية ولا نهاية ولا دفعة ولا بغية ولا رمية ولا غاية.. وإنما يوجد فقط «ما لم يتحقق بعد» في ضوء «ما تحقق الآن». أما هو فيقول: «إن كان كل شيء قابلاً للقياس، فإنه ليس يكون ذلك إلا بالنسبة لي «أنا» الكائن الذي شأني أن أقيس»، أو لعله يقول على التحقيق: «كل شيء من شأنه أن يقاس، ما عدا فعل القياس ذاته»[٧٤] ـ هذا إن لم نقل على التدقيق: «فاعل القياس»؛ أي «الكائن القائس» الذي هو الإنسان على الأحق. وفي حين ما كان الإنسان، في علم الشرط، سوى «لولب في آلة العالم الطبيعي الضخمة»[٧٥]، فإنه ههنا استحال هو «واضع» الآلة نفسها، بل صار هو واهب المعنى لعالم الطبيعة الضخم، بل إنه أمسى «أعظم» من عالم الطبيعة نفسها و«أرقى» و«أشرف». وباختصار، إن قضية إنسان الوعي الوحيدة هي قضية «ذاته»[٧٦]. ههنا أمارة حضور فلسفة كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وعلى التحري والتدقيق، حضور فلسفة كانط وقد قرئت بأعين فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) صاحب فلسفة «الشأن غير المشروط». ونحن نلفي أنفسنا بهذا في قلب إحدى أهم **مقولات الحداثة**؛ عنينا بها مقولة «الوعي».

ونحن إن أصغينا إلى لسان حال صاحب هذا الموقف نجده يقول: «لئن

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤١.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

أنا نظرت إلى نفسي، من حيث هي «أنا»، لوجدت أن هذه «الأنا» منوطة بحواسي مشروطة بوظائفي موقوفة على رغباتي. فأنا موجود في عالم التحديد الذي شأنه أن يتقدم دوماً التقدم كله. لكن ما كان من شأن العالم أن يتحدد بالتمام والكمال إلا لأنه موجود من أجل وعي الواحد. ما كان للعالم أن يكون واحداً، وما كان له أن يحددني إلا لأني «أنا» واحد وأحدده. ولهذا صار بمكنتي أن أفهم العلم وأستوعبه، كما صار بمكنتي أن أتجاوزه، فأحدّ بذلك من غلوائه ومن ادعاءاته أنه يتملكني التملك أتمه»[٧٧]. ويضيف إنسان «الأنا» هذا وقد تنبه إلى مقلب اللغة في تحويل ضمير المتكلم: «Je» ـ «إنني»، على اعتبار أن «إنني» أوكد من «إني» لما ثبت في أصول العربية من أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ـ ونقله إلى الصيغة الاغترابية الصنعية «أنا» أو «إني» (Moi): «ما كان لأنا الذي أتكلم (Je) [فأقول عن نفسي: إنني] أن يكون هو أنا الذي أتكلم عنه (moi) [فأكني عنه: إني] أبداً ولا هو ساغ»[٧٨]. هذا «صنيعة» علم الموضوع ـ فهو لذلك كان إنية ـ وذلك وليد حريتي ـ ومن ثمة كان إنينية ـ على اعتبار أن الإنينية أوكد من الإنية وأوثق. فعليَّ إذاً أن أتجاوز العلم؛ بمعنى أن علي أن أدرك أنه يوجد إلى جانب هذا العلم، الذي يحضر في بما أنني معطى، علم آخر يشكل العالم نفسه بما هو معطى للعلم ويشكل العلم ذاته ـ ولا يمكن تصور علم من غير تصور الآخر ـ فمن شأني أنا أن أشكل معطى (موضوع العلم الأول)، بقدر ما أنا أحدد هذا المعطى (امتلاك علم العلم أو العلم الثاني).

يبدو أن في هذا الأمر مفارقة، لكن لا غرابة في المفارقة: أوَليست لغة القول (العلم الوضعي الشرطي) هي لغة التحديدات؟ الأهم حقاً هو أن الوعي يمتلك علماً آخر أو معرفة غير معرفة العلم. والإنسان الذي بإمكانه أن «يخرج» من قبضة العلم الوضعي يمكنه أن يفهم العلم بما هو إمكان من إمكاناته المتعددة[٧٩]؛ أي بما هو إمكان لإدراك الموضوع في الزمان. لكن هذا الزمان، وإن هو كان يسري على تجربتي وإدراكي، فإنه ليس من شأنه أن يسري علي «أنا». والسبب في ذلك، أن من شأن سلطان الزمان أن يسري على الأمر الذي يقبع «داخل» العالم ويقبل التجربة ـ الموضوعات أو الأشياء ـ

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

وشأني «أنا» أني أوجد «خارج» العالم التجريبي، وإن كنت أجد نفسي فيه دوماً مشروطاً به ما إن «أنا» أريد أن أعرف وأن أعلم. . . ليس من شأن العلم أن يتعرف علي إلا من جهة السلب والنفي، لكن بمكنتي أن أتعرف على ذاتي معرفة إيجابية. ذلك أن طابع الذات السالب الممتنع عن كل علم هو طابع الحرية الإيجابي[٨٠]. فالعلم لا يعلَمُني لأنني حرية ولأنه لا يعلم إلا الأمر المشروط. إن العلم لا يمكنه أن يقول عني شيئاً بما أني أوجد. فهو لا يتمكن من إختزالي إلى كائن محدد (موضوع). وليس ذلك لأنه يخطئ عندما يحدد الإنسان كما يحدد كل شيء، وإنما لأنه يعتقد أن ما الإنسان سوى ما توصل إلى تحديده؛ أو بالأحرى إن هذا الخطأ هو على التحقيق خطأ الإنسان الذي يتصور أن العلم هو الشأن المطلق، فلا يرى فيه مجرد إمكان من إمكانات الذات الخاصة. فإن نحن تبينا أمر هذه الذات الخفية الحاضرة الغائبة انتقلنا من «الشرط المشروط» إلى «الشرط الشارط بإطلاق»؛ أي إلى «الحرية» بما هي الفعل القائم قبل الزمان؛ نعني فعل خلقي لذاتي بقراري الخاص وفعل إنشائي لنفسي كي أكون من أجل ذاتي. فلا يتعلق الأمر عندي بمظهر «الأنا» (moi) ـ «إني» السطحية ـ وإنما بمخبرها (Je) ـ «إنني» العميقة ـ أي بقانوني وبشرعتي بما «أنا» حرية[٨١]. وهذا يبين أنه يمكن أن أقرر ذاتي بحرية، وأن أحرر نفسي من الشرط المتعين، وأن أهب لنفسي قانون حريتي. . . وهو قانون يشهد على عالم النيات لا على عالم الأفعال، لأن النيات مطلقة والأفعال محددة مشروطة. وهنا أكون مطالباً بأن أنظر إلى الأفراد مثلي بما هم غايات في ذاتها ذات قيمة وكرامة، لا بما هم موضوعات وأدوات ووسائط ووسائل. . و«تلك هي فكرتي المتعالية عن ذاتي»[٨٢] ـ فههنا «الأنا» تظهر بما هي مصدر لكل شيء، وبما هي تحرر من كل شرط. .

ههنا فلسفة في الحرية. لكنها ليست الحرية السياسية أو الاقتصادية، وإنما هي الحرية الذاتية أو الفردية؛ نعني حرية امرئ لا يهتم إلا بذاته ولا يعبأ بغيره أو يأبه له، ولا يهمه نظام المجتمع إلا إن هو أجبره على مخالفة ضميره. أما فكرة «الثورة» فهي ـ في ذاتها ولذاتها ـ فكرة غير أخلاقية. إذ ما كان شأن الاعوجاج أن يقوّم بالاعوجاج، وإنما برفض الخضوع له؛ على

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

شرط أن يكون هذا الرفض رفضاً مسالماً. كما إن الحرية السياسية ليست شأن صاحبنا، إنما هي شأن من كلف بها. ولئن كان بمكنته أن يعلم حقيقة الدستور الحق، فما كان له أن يفرض شبيهي الدستور بالعنف. فحياته إذاً، على الجملة، هي الحياة الخاصة، ومضمونه الروحي إنما يكمن في تقيده بالواجب؛ أي في كفه أهواءه وضمانه كرامته ولزومه عقله.

غير أن هذا الوعي المأخوذ بأناه المهووس بحريته ينتهي إلى حال مفارق: ذلك أنه لما كان تحقيق الوعي لذاته هو العبارة عن ذاته، وكانت هذه العبارة تتضمن إنكار شرطه الداخلي (الهوى) بالقرار الذي لا يخضع سوى للقانون الخلقي الذي وضعه بنفسه (قانون العقل)، وكان هذا الإنكار متعلقاً بما توفره له الظروف من أوضاع ينكرها؛ فقد ظهر أن الوعي ليس متحرراً الحرية المطلقة وإنما هو خاضع للشرط، وأن الحرية تابعة للحيثية. إذ لا مناسبة له لإظهار حريته (نفي الشرط) إلا بتوفر الشرط نفسه ـ وتلك مناقضة.

والحق أن اكتشاف هذه المناقضة كان مدعاة للتمرد. ههنا يتسلم «الشاعر» مشعل تمرد الوعي من «الفيلسوف» و«المفكر الأخلاقي»، ويتحول فيشته إلى شليغل (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩)، وتعوض الصور الشعرية المضامين الفلسفية العاجزة، وتتمرد «أنا» المتكلم ـ إنني ـ ضد «الأنا» ـ إني. ههنا يثور الإنسان الثورة كلها على الشرط وذلك بإقناع نفسه بأنه واضع الشرط وخالقه وسيده ومولاه، فيبدأ لذلك بخلق عوالم متخيلة وشروط متوهمة دليلاً على حريته وتحرره. والأنكى من ذلك، أن الشعر ذاته، بما هو مشروط بالقول، ما عاد يهم في ذاته. فما عاد يهم هو الشاعر. ليمت الشعر إذاً وليحيا الشاعر. هكذا ينطق لسان حال الشاعر المتمرد. وليس المقصود بالشاعر هنا الشاعر التقليدي بما هو لسان حال الجماعة أو الناطق باسم القوم والقبيلة وبما هو حامي التراث وصائنه ونبي المستقبل ورائيته.. فهذا الشاعر الجديد تحتفظ ذاكرته بمقولة «الشرط» وبجهدها التنويري بما هو تمرد على التراث (التقليد). أكثر من هذا، تمرد الشاعر الجديد على «الشرط» نفسه... ولم يعد يأبه لما يقال عن «العظمة الحقة» و«الفضيلة الحقة» و«الجمال الحق». وإنما الحقيقة الوحيدة عنده هي هذه الأنا المتكلمة (Je) ـ إنني ـ في حريتها المتحررة من كل شرط؛ هذه اللعبة في ذاتها ولذاتها. والأمر الجدي الوحيد في عرفه هو هذه اللعبة التي تعلم أنها لعبة؛ أي هذا الهزل وهذا التهكم من كل شيء. يقال للشاعر الجديد «أوَليس في موت الشاعر حياة الشعر؟» ويجيب صاحبنا

بتهكم: كلا؛ «في موت الشعر حياة الشاعر»[83] وفي اللعبة حياة اللاعب. ما يهم ليس هو أن يكون عمل الشاعر «جيداً» أو «رديئاً»، بمعيار الشعر القديم، أو «حقيقياً» أو «زائفاً»، بمعيار العلم، أو «أخلاقياً» أو «غير أخلاقي»، بمعيار الأخلاق؛ وإنما أن يكون عمله هو بما هو عمل حر لا صلة له بالشرط. ها هو ينشئ عوالم «شعرية» ويتسلى بتحطيمها كالطفل يبني قصراً من الرمال ويدكه فيسويه عدماً. ها هو ينشئ الشعر وينقضه أنكاثاً. وما العيب في ذلك إن هو أثبت به قدرته على خلق عوالم وشروط وإحساسات لا تتعلق إلا به وحده؟ لا شيء جدي عنده ولا شيء معقول، كل ما يهم هو أن ينعم بالحرية، وحرية الكلام بالذات. وذلك لأنه من شأنه أن يثبت بذلك أنه سيد اللغة، سيد الكلام. ما كان من شأن العالم أن يساوي شيئاً أمام الحرية ـ تلك الحرية المطلقة المحطمة لكل شرط الملتهمة لكل خلق. هو ذا الشاعر يحكم كل ما يبدعه ويخلقه، أ كان هو صورة أم شخصية أم إحساساً، وهو يعارض كل شخصية بشخصية مضادة سرعان ما يهجرها بدورها ويتنقل بين المعاني من معنى إلى معنى مضاد، أو هو يقوم بعكس المعنى ونقضه وإحالته، وكأنه بينلوب يغزل وينقض ما غزله، وما أراد الانتظار والتسويف، وإنما هو الأُلهية أراد والتسلية ابتغى والتهكم نشد والمزحة شاء.

هكذا يظهر إذاً أن عمل الشاعر ـ أو صنيعته ـ ما كان عملاً شعرياً، وإنما هو عمل ساخر متهكم فاقد لكل جدية كان. وهو عمل يدعي صاحبه أنه رام به تحقيق بغية معينة، فإذا به سرعان ما يعدل عن رأيه فينسخ ادعاءه الأول بثان ويقول: إن ما همه أصلاً هو الادعاء، وهو الخلق. وما يؤمن به الشخص من شخوص روايات المبدع ومسرحياته سرعان ما المؤلف يكفر به، لأنه يكفر بكل شيء فلا يؤمن بأي شيء؛ وذلك ما دام هو يعتقد أن في ما دام الإيمان هجراناً للحرية، وما دام هو يعتبر أن الإحساس الذي لا ينكر سقوط في عالم الشرط، وما دام هو يرى أن الالتزام الذي لا ينقض تنازل لعالم الشغل والصراع والنظام، وما دام هو يظن أن ما من معنى إلا وهو مجرد ادعاء يقبل الهدم! وبعد وقبل، ماذا بقي إذاً؟ ما بقي ثمة سوى التهكم والزراية[84]. فإن هو حدث أن ناقض الشاعر نفسه بأن تعلق بالحب (الحق)، وقد تمثل في حب امرأة، أو بالجمال (الحق)، وقد تجسد في منظر غروب الشمس، قال آنها ما

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

قاله الشاعر الألماني هينريش هاينه (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦): إن هذا الجمال لذابل بعد سنين، وإن هذه الشمس لآيبة في صبيحة الغد.. وهذا الشاعر لا قراء له، وما كان هو ليأبه لذلك؛ بل إنه ليعتز بالمصفرين المولولين عليه المستقبحين عمله المشنعين عليه، أكثر مما هو يعتز بالمصفقين له المشجعين المعجبين. وإنه لفي حل من قرائه لأنه حر. وإنه لا يجلي أمراً ولا يكشف سراً ولا يصدر نبوءة، كما كان يفعل الشاعر القديم، وإنما هو يزعم ويفضح ويصدم. إنه شاعر فضائحي صادم، وشاعر غرائبي مغمض لا ملمع، نكاية بهذه اللغة الوَضوح التي هي صنيعة الشرط. وهو إذ ينغص على إنسان الشرط بهجته وينزعها، لا يلتزم بشيء، لأن الالتزام سجين الشرط، وإنما قصارى ما يفعله أن يطوح بالقارئ إلى نفسه مجردة فلا يجعل منه شخصاً أفضل ولا لمجتمعه أنفع، بل هو ينزعه من الجمع ليقذف به في غياهب حريته الجوهرية.. مسؤولية فريدة هذه التي تطوح بالغير إلى الحرية، وتدمير خلاق هذا الذي يدمر كل ما يبدعه، ونفي فعال هذا الذي ينفي كل معنى وكل إحساس! وإن صاحبنا لسعيد بلعبة اللا نهاية هاته التي يلعبها؛ نعني لعبته التهكمية حيث يتهكم من كل شرط ويلهو ويلعب ولا يقول شيئاً للعالم ولا ينتظر منه شيئاً. وكيف يكون الأمر خلاف ذلك، وما هو بالفيلسوف ولا بعالم الخلق، وإنما هو شاعر أو قل: هو الشاعر! لكن شاعرنا هذا نسي أنه يحيا في الواقع، وأنه ما إن يتوقف عن الاسترسال في لعبته العبثية هذه حتى يكف عن وجوده الشعري ويصبح أسير وجوده الواقعي، أو لنقل: يفيق من شاعرية الشعر بصدمة نثر الحياة. وكما اعترض أحدهم على مبدأ الكوجيطو الشهير فألزم صاحبه بألا يكف عن ترديد: «أنا أفكر، أنا موجود» ـ وإلا هو توقف عن الوجود، يلزم صاحبنا هنا بالإبداع مطلق الإبداع في كل الأوقات، فيصبح الإبداع شرطه وهو ناكر كل شرط! ويصير الشاعر هنا شأنه شأن حمار الطاحونة الذي انتهى إليه هو الذي ينتظره! أكثر من هذا، لا يقوى الإبداع على أن يفعل شيئاً ضد عالم الشرط ـ اللهم إلا صنع عالم للوهم. ناهيك عن الحجة القائلة إن رفض الشرط نفسه شرط ورفض اللغة لغة والتمرد على التقليد تقليد. بهذا ينتهي المتهكم المتهتك إلى مفارقات معتاصة ومعارضات قلقة بناؤها ما يلي: «بقدر ما يحيا الشاعر، فإنه لا يكون حراً. وبقدر ما يعلم أنه حر في فعله الإبداعي، لا في فكره، يكون قد حطم كل حياة ممكنة»[٨٥].

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

وما كان الإنسان الواعي مجرد فيلسوف أو مفكر أخلاقي أو شاعر بل هو أيضاً مؤرخ أفكار. لذلك يعمد إلى النظرة في سيرة هذا الإنسان الذي علم أنه حرية وعقل ووعي. وهو لا يثق في الأقوال المستأنفة، لأنه يعلم أن من شأن الإنسان أن يسيء فهم ذاته عندما هو يعبر عنها في لغة التجربة أو في ضوء المطلق أو غيره وحيثما لا يفهمها على أنها الشرط المطلق لكل أمر. وإنه ليضرب بيده إلى الماضي يقلبه، كاشفاً فيه عن فكرة «الحرية»، لا لغرض ما وإنما فقط للوعي بهذه الفكرة؛ أي للبحث في تجلي الوعي بما هو وعي. وهكذا هو يتحول إلى مؤرخ ناقد، فينشئ ما يسمى باسم «التاريخ النقدي». وما التاريخ النقدي؟ إن فكرته إثبات أن الإنسان حاول دوماً أن يخلق نفسه في تحد لظروفه، وأنه خدع نفسه دوماً بمعنيين: بمعنى أنه تنازل عن حريته، وبمعنى أنه أخفق في خلق ذاته.

وأخيراً، مهما تصرفت الأحوال، يبدو أن لا موقف أكثر تنبهاً إلى مزالق الاستعانة بالأقوال المستأنفة أكثر من هذا الموقف، وأن فيه يحدث التلاقي المطلق بين الموقف والمقولة، فلا يحتاج هو إلى فهم الذات أو الموقف بتوسل مقولة أخرى. غير أن هذا مجرد ظاهر. فصاحب الموقف مجبر على التعبير عن ذاته، ولو بتوسل لغة الغير ـ وإلا اقتضى منه ذلك الصمت المطبق؛ أي أن يبقى «نقطة بعيدة المنال». والحال أن هذه «النقطة» لا بد لها من لسان حال، هو لسان «الأنا». والقول المستأنف الأول يساوي بين «Je» ـ إنني ـ وأناه، في مقولة «الموضوع»، فيجعل هذه الإنينية «Je» هي «الموضوع» نفسه ـ الإنية ـ بل الموضوع الوحيد، وكل ما سواها يفتقر إلى الواقعية ويحقق الثانوية. يقول لسان حال الإنسان الواعي، وقد أدرك نفسه بتوسل مقولة «الموضوع»: أنا وحدي؛ أنا أوجد، وإني لسوف أكون راضياً تمام الرضا، إن «أنا» تحررت من كل الأوهام التي تجعلني أعتقد في وجود أشياء خارجة عني ومضامين من غيري، وذلك من غير أن أعلن عنها «أنا» بنفسي. وثاني قول مستأنف يتخذه الإنسان الواعي بساطاً إلى العبارة عن نفسه قول «الشرط»: ههنا تصبح الذات نفسها شرطاً، ولا موضوع للعلم سوى «الأنا» أو الذات. وثالث قول مستأنف يستعيره «الوعي» هو مقولة «الله»؛ إذ يظهر الإنسان هنا بما هو مخلوق لخالق طيب عادل ـ وهو إذ يعلم ذلك يتحدى الشرط. . .

لكن، دعنا نطرح سؤالاً: هل كل ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة هو «الوعي»؟ الواضح أن هذا السؤال ينبه الإنسان إلى أن الوعي هو مجرد إمكان

من إمكانات توجيهه لحياته. وهو، إذ يدرك وجود إمكانات أخرى؛ أي اهتمامات أو مصالح أخرى للإنسان من غير اهتمامه بذاته وانهمامه بها، يتحرر بما هو يصير «فهماً» أو «دركاً».

ها نحن إذاً أولياء **المقولة الحادية عشرة**؛ عنينا بها **مقولة «الفهم»**. ونحن لو رمنا تحديد الموقف الجديد، الذي نحن بصدده، بتوسل لغة «فلسفة الوعي» القديم لقلنا: لئن هي كانت هذه تنظر إلى واقعة «الإنية» «moi» ـ إني ـ انطلاقاً من حقيقة «الإنينية» «Je» ـ إنني ـ فإن تلك تسلك عكسها تماماً. وبالفعل، عندما أتحدث عن «الاهتمام» أو «المصلحة» التي توجه الحياة ـ مع العلم أن مفهوم «الاهتمام» هنا يختلف عن مفهوم «المصلحة» التقليدي ـ فإنه يتجه بنا النظر، هنا، إلى «الشغل» بما هو محدد بالاهتمام؛ وكأن الإمكان الأول هو إمكان عدم الاهتمام وعدم التحديد. فهل معنى هذا العودة إلى مقولة الشرط؟ كلا؛ فما تم تجاوزه والتعالي عنه، لا تمكن العودة إليه أو تكراره. إن العلم هنا موجود من أجل الإنسان وليس الأمر بالضد، والاهتمام هنا «شرط متعال»، إن جاز هذا التعبير، وليس هو «شرطاً طبيعياً أو علمياً»[٨٦]. أكثر من هذا، إن من شأن الإنسان أنه كائن «مهتم». ومعنى هذا، أنه هو الذي يهتم بنفسه من تلقاء نفسه، وليس هو يفعل ذلك بدافع خارجي أو بشرط براني. . . لذلك فإن طرح التساؤل: لماذا يهتم الإنسان؟ معناه الخلط بين أمرين متعاضلين: أن يهتم الإنسان، وأن يكون ذا اهتمام. في الحالة الأولى ثمة حالة إمكان وحرية، وفي الحالة الثانية ثمة حالة انشغال وتبعية يكون فيها الإنسان مشغولاً بالعالم مفتوناً به مأخوذاً. والحال أن العالم يوجد من أجل الإنسان، وليس الإنسان يوجد من أجل العالم. والإنسان هو الذي يكشف معنى العالم، وليس العالم هو الذي يكشف معنى الإنسان. لنقل بإيجاز؛ إنما الإنسان يعمل أمراً ما لأنه يهتم له، بل إنه ليفعل كل الأمور بمقدار ما ينصب اهتمامه عليها. فهو يتفلسف، مثلاً، لأنه يهتم بفعل «التفلسف». ها هنا تجاوز لفلسفة الوعي بجعل الوعي مجرد إمكان للإنسان ضمن إمكانات أخرى، فلو أن الإنسان اهتم بأمور أخرى لتبدت له أكثر أهمية من الوعي ذاته؛ بل إن الوعي نفسه مجرد اهتمام ضمن اهتمامات للإنسان أخر. وبالجملة، إن المبدأ الجوهري في عرف هذا الموقف الجديد هو مبدأ

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

«الاهتمام»، وإن الوعي نفسه لنحو من أنحاء الاهتمام. لكنه ليس النحو الجوهري ولا الشأن الوحيد.

والحق أننا نجد مقدمة هذا الموقف في الموقف السالف. إذ كان «الوعي» قد تنبه إلى أن الإنسان حر؛ وبالتالي متعدد الخيارات، وأنه غاية مطلقة؛ وبالتالي لا ينحل إلى أحد هذه الاختيارات. لكن الوعي أخطأ لما افتتن بالمبدأ وليس بنتائجه، فظل سجين فكرة تعالي الإنينية واستقلالها، ونسي حقيقة الإنسان ذاته الذي من أجله كانت الحرية نفسها. إذ بقدر ما هو انشغل بالجانب المبدئي، أهمل الحياة. وبقدر ما هو انكفأ على التفكير في مسألة «الذات»، لم يتمكن من السيادة عليها. والمترتب عن هذا، أن الحياة في مقولة «الوعي» إهمال لمسألة «الحياة» ذاتها! فهذا الإنسان الواعي الحر ليس حراً إلا في التفكير في وضعه أو شرطه، لا في أن يحيا الحياة بملئها. فهو إذاً مشروط وليس حراً. وحتى اهتمامه الإنساني بالحياة اهتمام مشروط، بالرغم من أنه يدرك ذاته على أنها مستقلة مفارقة للشروط متعالية؛ أي بما هي غير قابلة للاختزال إلى عالم من الشروط[٨٧]. وبالجملة، الإنسان من شأن ألا يحيا في الفلسفة؛ أي ألا يعيش في التفكير في الحرية المبدئية، بل شأنه أن يحيا في الحياة وفي الفعل وفي الحرية الموضوعية المتحققة. وما الفلسفة، أو التفكير، سوى أحد اهتماماته. بل إن الكثير من الناس شأنهم ألا يحيوا في الفلسفة ولا بالفلسفة؛ مثلما أن أغلب الناس لا يعون معنى حياتهم ولا هم يبحثون لها عن مبنى.

من هو إنسان الاهتمام هذا يا ترى؟ إنه إنسان شأنه أن يهتم بالاهتمام ذاته؛ أي بالاهتمامات التي تشكل الحياة. ألا أن الاهتمام شأن، أو أن للاهتمام شأناً! وما اهتمامه بالحياة سوى اهتمام باهتمام الآخرين. لقد رفع يده عن الخوض في معنى حياته هو، فلا تهمه إنيته، ولا إنينيته، ولا حتى هويته، وإنما تهمه السوية والغيرية. ولذلك جاز القول فيه: إنه إنسان اهتمام غير مهتم. وحدها مقولة «الاهتمام» تهمه. وإنه ليجد سعادته في فهم اهتمامات الآخرين. ثم إنه ما يفتأ يختزل المقولات إلى مواقف ـ وذاك ديدنه ـ حتى لئن هو يختزل موقفه هو بالذات إلى مقولة؛ أي أنه يختزل معنى حياته إلى معرفة بكل المقولات وفهم لها. فعنده لا توجد للمواقف السابقة مقولات

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

تفهمها، وإنما هو وحده، وقد استند إلى مقولته، من شأنه أن يفهم المواقف السابقة. ههنا لأول مرة يظهر الموقف لصاحبه، لا لنا نحن وحسب. لكنه، وإن هو أنتج مفهوم «الموقف»، فإنه ما زال لا يرى مفهوم «المقولة». بعبارة أخرى، إنه يفهم المواقف الأخرى، ولا يفهم ذاته هو بالذات[٨٨]، أو لنقل: إنه يفهم كل شيء إلا ذاته، أو هو يفهم ولا يفهم أنه يفهم. وهذا الموقف، إن نحن بحثنا له عن علامة تاريخية، وجدناه يشكل جوهر ما أسماه الألمان باسم «علوم الروح». وقد أمكن أن نمثل له بفلسفة فلهلم ديلتي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، وبنظرية الفهم الخالص كما أقامها كارل مانهايم (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧)، وبالتفكير المنهجي مثلما هو وجد عند ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠).

ينطلق «الإنسان المتفهم» هذا من حقيقة بناؤها أن كل إنسان إنما يوجد في عالم هو، على التدقيق، عالمه؛ وذلك على اعتبار أن اهتمام هذا الإنسان بذاك العالم هو الذي خلقه[٨٩]. وإن الإنسان لينتهي بالذوبان الذوبان كله في عالم اهتمامه هذا، وذلك حتى لأنه يصبح الصنيعة وهو الصانع أو لنقل: إنه يصبح صنيعة مصنوعه. وإنه ليستغرق في اهتمامه حتى يستغرقه اهتمامه. والحال أنه لما جاء «الوعي» أراد أن يحرر الإنسان من اهتمامه كل التحرير، فكان أن أخطأ السبيل: لقد أراد إبعاد الإنسان من هذا الاهتمام المتعين أو ذاك، ولم يفكر في أمر «الاهتمام» ذاته، بما هو أمر جوهري لدى الإنسان المهتم. لقد أراد هو أن يصلح الإنسان، وأن يقوده نحو التحرر، وغاب عنه أنه لم يفعل سوى أن أحل اهتماماً محل اهتمام آخر، وهدم عوالم ليبني أخرى[٩٠]. أما إنسان الفهم، فإنه تستوي لديه هذه العوالم في الفهم. وهو يتحرر منها جميعها؛ أي أنه يخرج منها وينحل لينظر فيها ويتفكر. ومن ثمة، فإن من شأنه أن يتجاوز المستوى الذي وقف عنده موقف «الوعي». إن كوجيطو الإنسان الجديد لهو: أنا أفهم كل المواقف، أنا أتحرر منها جميعها. وما من اهتمام بشري إلا وهو عنده إمكان. وبما هو إمكان فلا اهتمام مشخص من شأنه أن يقيد هذا الإنسان. إنه متفرج على العالم (Spectator mundi). غير أن العالم الذي أضحى يتفرج عليه ما عاد هو عالم «الطبيعة»، ولا بقي هو عالم «العقل» أو «الكوسموس»، وإنما هو صار عالم الإنسان نفسه؛ إن هو نظر فيه وجد الاهتمام.

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٥، الهامش ٣.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

والحق أن هذا العالم عالم ماضٍ أكثر منه عالماً حاضراً؛ إذ لئن رام المرء أن يتمكن من حصر اهتمامات الإنسان، فإن عليه أن يبادر أولاً فيفهم التاريخ. ولئن هو رام أن يفهم هذا، فإن عليه أن يبادر بدءاً بهجره. فعالم اهتمامه إذاً هو عالم التاريخ. وهو عالم مهجور متروك. والحال أن تاريخ إنسان الاهتمام هذا غير تاريخ إنسان الإيمان وإنسان العلم وإنسان الوعي ـ فهذه تواريخ كانت تصل إلى تبرير ذاتها بما هي غاية التصور وتمامه وكماله، أما هو فلا يرى لهذا الأمر ضرورة، لأنه واثق من نفسه ومن قوله بما هو وعيٌ بالآخرين أحق الوعي وأصحه.

وهكذا، يصبح التاريخ ههنا مجال اهتمامات الإنسان. وهي اهتمامات يكشف عنها الإنسان الذي لا اهتمام له؛ أي المؤرخ الذي لا يهتم. ومنهجه في تأريخه هو «التأويل» الذي ينصب في الاهتمام الإنساني بما هو واقع حاضر. ثم هو يعمد إلى تأويل الماضي على ضوء تعدد الإمكانات الحاضرة؛ كأن يستطلع طلع الإنسان البروتستانتي، مثلاً، في ضوء حاضر الإنسان الرأسمالي. وهي إمكانات لا يعي بها أصحابها الذين عاشوها وباشروها، وإنما مفتاحها عند الإنسان الفاهم وأصول فهمها عند التاريخ الفهمي. وبالجملة، يتعلق الأمر عند هذا الإنسان بالإنسان وبرؤيته للعالم. وهو لا يهتم بما يفعله الإنسان ولا بما فعله ـ بالأحرى ـ وإنما اهتمامه ينصب على السؤال: لماذا فعل الإنسان ما فعله؟ أي أنه اهتمام ينصب على فهم الإنسان لنفسه ولعالمه.

لقد دأب الإنسان دوماً على الاعتقاد بأنه متعلق بعالمه رهين به. وهو عالم اعتقد هذا الإنسان أنه يوجد فيه أمام صعوبات واقعية ومشاكل موضوعية وضرورات حيوية. لكن الحق يقتضي منا القول: إن لا عالم إلا وهو متعلق باهتمام معين؛ أي أنه لا عالم من العوالم إلا وهو عليق إنسان. وإن العوالم لمختلفة باختلاف الاهتمامات: هذا عالم متوحش يحيا فيه الإنسان البدائي الذي همه الأساسي ـ أو اهتمامه ـ ألا يفنى العالم. ولذلك أنت واجده يحافظ عليه أشد ما تكون المحافظة. وهذا عالم أوروبي يحيا فيه إنسان «متمدن» همه أن يسيطر على الطبيعة. ولذلك أنت ملفيه يتخذ العلم بساطاً إلى مرامه.. لكل امرئ عالم فهمه الخاص، ولا قاسم بين عالم قومه وعالم أغيارهم. فقد تحصل أن هذا التاريخ الجديد يقوم على النظر إلى البشر بما هم، تبعاً لاهتماماتهم المشخصة، «بناة عوالم». وهي عوالم تظهر للفهم في طابعها التعارضي التصارعي. وإذا حق أن العالم الواحد من هذه العوالم، إن هو تدبر

أمره، ظهر أنه يغلي بالتناقضات، فإنه يحق أيضاً أن المؤرخ يلجأ إلى تقنية «الأَمْثَلَة» (Idéalisation)، فيحد من هذه التناقضات، وذلك بأن يضع لكل عالم «نمطاً مثالياً» أو «طرازاً اعتبارياً» خاصاً به (Idéal type). وبهذا يتمكن من فهم كل العوالم.

لكن، هل لنا أن نطالب هذا الإنسان بأن يفسر ذاته ويؤول اهتمامه؟ الحق أنه لما كان ما من لغة يتوسلها الإنسان إلا وهي لغة إنسان في العالم؛ أي لغة اهتمام مشخص، وكان الإنسان الذي يملك مقولة «الاهتمام» ذاتها إنساناً حراً حرية مطلقة، فإن من شأن لغته أن تكون نفياً للغات جميعها، وأن يكون موقفة فوق المواقف كلها. وإنه ليضع هذه العوالم، التي أنشأها الإنسان طيلة مقامه على وجه الأرض، بين قوسين: فشأنها أنها كلها متساوية عنده، وشأنه أنه يعلو عليها جميعاً. بل إنه هو الذي فهم لعبة «إنشاء العوالم» هذه وفقهها فانسحب منها وانفلت. ومعنى هذا، أنه يعلم أن لا حقيقة تحمل مضموناً معيناً، وأن لا مضمون يعكس الحقيقة، كما يعلم أنه الوحيد الذي يعلم هذا الأمر. لكن، ما من إنسان يحيا في هذا العالم، من حيث هو فهم حر، إلا ويمكن وضعه في موقف ونسبه إليه. كيف لا وهو يفهم العالم الذي يحيا فيه معاصروه ويعلم اهتمامهم وقراراتهم الواعية ونزواتهم الخفية ولا يعترض على نمط حياته في عالمهم؟ وكيف يفعل والبديل يعدمه ولا يوجد لديه معيار ديني أو خلقي أو تاريخي يقيس قيمة أنشطة معاصريه وأفعالهم؟ بل كيف يصارعهم وهو لا يتشبث بأي شيء ولا ربح له في خوض أي صراع؟ لا شك في أنه لا يطلب سوى أن يترك وشأنه؛ فحياته إذاً حياة توحد. وكل ما قد يفعله: أن يقنع معاصريه بقبول اختلاف اهتماماتهم من غير صدام بينهم ولا تصادم. كذا فعل مونتني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)، وبايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦)، وأمثالهما.

والحق أن هذين وأمثالهما «أناس شأنهم أن يحملوا كل شيء على محمل الجد إلا ذواتهم. وهم يحيون في أي عالم، كان ما كان، ويعترفون بأي اهتمام ويتكلمون أي لغة. لكن [مشكلتهم أن] لا لغة لهم لكي يتكلموا عن ذواتهم»[٩١]. وهكذا يظهر جلياً أن المقولة الوحيدة التي يملكها موقف «الفهم»؛ نعني مقولة «الاهتمام»، لا تنطبق عليه، وأن موقفه ـ موقف «الفهم» ـ هو الموقف الوحيد الذي لا يفهم لأنه لا يرى وينظر. فليس هو

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

بوعي للعالم، وإنما هو وعي بأنحاء الوعي المختلفة. وهو لا يعارض أنحاء الوعي هذه بقدر ما هو ينفصل عنها، أو قل: يترفع عليها ويربأ بنفسه. والحال أن وجود الإنسان في هذا الموقف وجود مزدوج: فبما أنه يحيا في عالم معين، فإنه يسهم، من حيث لا يدري، في الاهتمام بهذا العالم. وبما أنه فهم حر، فهو يعلم أنه في حِلّ من هذا الاهتمام، وإن كان يقر بأنه إنما انوجد دوماً عالم اقترن باهتمام. فإن عَنَّ له أن يتكلم عن ذاته ـ وهو ما لا يفعله إلا مكرهاً: إما دفاعاً عن موقعه في العالم، أو تخلصاً من صراع داخلي بين فهمه وتراثه ـ فإنه سيتكلم عن ذاته بما هو إنسان لا بما هو فهم خالص؛ أي أنه سيستعمل آنها أقوالاً مستأنفة للعبارة عن ذاته(٩٢).

غير أن هذه الأقوال المستأنفة التي يلجأ إليها مخصوصة بخصيصتين: فهي ليست ضرورية، وذلك ما دام أنه ليس من الضروري أن يتكلم هذا الإنسان، الذي دأبه أن يعنى بما عني به الآخرون لا بأمر نفسه، عن ذاته. وحتى لئن هو اضطر قال: «أنا كائن مفكر»، ولم يضف شيئاً. وهي موسطة بمقولة «الوعي»، لكن مقولة «الوعي» ترغمه على الارتباط بعالم معين. ولذلك هو يفضل اللجوء إلى الاستعدادات الأكثر بدائية؛ خاصة منها تلك السابقة عن مقولة «اليقين». وهكذا، يمكنه استعمال مقولة «الحق والباطل» تورية للتعبير عن نفسه، على اعتبار أنه وحده الذي يملك فكرة «الحق» بينا الآخرون يحيون على الباطل. فمن شأن اهتماماتهم أن تضلهم، ومن شأنه هو أن يصالح بينهم بتوسل مفهوم «التسامح». كما يمكنه اللجوء إلى استئناف مقولة «اللامعنى»، وذلك لأن الذي عنده أن الناس المتصارعين إنما هم يحيون في عالم الظاهر، فلا وجود إلا للحياة، وما من بناء نسقي (نظام قيم) إلا وهو درع واقية لهذه القوة العمياء التي هي الحياة، وما من فكر إلا وهو أداة حفظها لذاتها.. وشأن الحياة أنها لا معنى لها، وإنما الفهم وحده يمنحها المعنى. بهذا قالت ثلة من الأصفياء؛ من خلص الهندوس إلى الفيلسوف الألماني آرثور شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠)، والكاتب الإنكليزي ألدوس هيكسلي (١٨٩٤ ـ ١٩٦٣)... ثم إن هذا ليحيله على استئناف مقولة «الحقيقة»، ما دام هو قد كشف المخفي (إرادة الحياة) ـ تلك الإرادة التي شأنها أن تحطم كل الاهتمامات والتوجهات والعوالم السجينة فتحرر الإرادة

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

من عالم الضعفاء والعبيد بما هي إرادة مبدعة خلاقة. ههنا تثوي جذور نظريات القوة والعنف من الكاتب الفرنسي آرثير دو غوبينو (Gobineau) (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) إلى المفكر الألماني ألفريد روزنبرغ (Rosenberg) (١٨٩٣ ـ ١٩٤٦)، مروراً بالكاتب الفرنسي جورج سوريل (Sorel) (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢)، والمفكر الإيطالي ولفريدو باريتو (Pareto) (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣)، ومواطنه الزعيم السياسي بنيتو موسوليني (Mussolini) (١٨٨٣ ـ ١٩٤٥). وهؤلاء كلهم كان مثلهم الأعلى هو زرادشت ـ شخصية نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) المثيرة الواردة في كتابه: **هكذا تكلم زرادشت.**

هو ذا الإنسان الفاهم، وذاك هو عالمه. وإن حاله لِيني عن حال امرئ يحيا على تأويل عوالم أغياره. وإنه لراض بهذا الموقف لأنه يجعله في حل من أي التزام ومن كل اهتمام. الأغيار يحيون وهو يفهم حياتهم. وهو يحيا على هذه الازدواجية: في العالم، وخارج العالم. لكن الإنسان لا يريد أن يبقى على هذه الحال، فهو لا يقنع بلعبة «الفهم» هذه، وإنما هو يريد فهم ذاته. وليس معنى هذا أنه يحن إلى عالم الاهتمام والتوجه هذا، أو يريد العودة إلى كوسموس القدماء ليحتل له فيه موطناً، وإنما هو يريد أن يأخذ ذاته مأخذ الجد. فهو لا يريد أن يوجد في العالم، وإنما هو يريد أن يجد ذاته فيه. وهذا الإنسان يجد نفسه أمام الحاجة إلى فهم ذاته لا بما هو «فهم» وإنما بما هو «إنسان»؛ إذ لم يعد بمكنته أن يحيا على تأويل أغياره، ولم يعد يقبل الفصل بين الموقف والمقولة، وهو لا يريد أن يفكر تفكيراً حراً ـ على غرار تفكير الإنسان الذي سبقه ـ إن لم يكن هو حراً بما هو كائن يفكر.

والحال أن الإنسان الفاهم، بقدر ما هو حاول فهم الآخرين، نسي نفسه فلم يحاول فهمها. لقد كان يفهم الجميع ويبني لهم عوالمهم ويفسر صراعاتهم ويبين إحراجاتهم ويكشف مصلحة كل واحد منهم، لكنه لم يكن له من هذه الأشياء شيء، ولا هو كان يأبه لأمر وجوده. أما الإنسان الجديد فلم يعد يرضى بممارسة هذه اللعبة المسلية، ولم يعد يرى فيها إلا بساط الإنسان اليائس، الذي لا أمل له ولا رجاء، لتزجية الوقت. وليس الأمر عنده، على خلاف إنسان الوعي، أن يكون كل شيء، أو لا يكون، ولا هو، بخلاف إنسان الفهم، ألا يكون أي شيء ـ فذاك دعي لم يدرك تناقضه (إرادة التحرر من العالم في العالم)، وهذا جبان تخلى عن توصيف حياته. إنما الأمر عنده أن يحيا ويعيش، فلا هو يريد أن يفهم على حساب حياته، ولا هو يروغ أن

يضحي بحياته لصالح فهمه[٩٣]. وما معنى أن يحيا المرء؟ أن يحيا معناه أن يوجد في العالم، وأن يوجد في العالم مبناه على أن يكون له انشغال واهتمام في هذا العالم. لكن العالم معطى كائن، ومن ثمة فهو يظهر لصاحبنا وكأنه قدر يهدد حريته. ولذلك هو يتصور عالماً مفتوحاً مقاساً بمقاسه، بل هو يرتئي له عالماً مخلوقاً أو صنيعة. . . إنه يحيا في العالم. لكنه لا يحيا، شأن سلفه، في عالم وجده هكذا أو هو أنكره أو انتقده، وإنما هو يريد أن يحيا في عالم خلقه وأبدعه. وهو يجد أنه بخلقه لعالمه هذا خلق نفسه وأنشأها نشأة أخرى مستأنفة[٩٤].

هو ذا الإنسان الجديد. كل ما قاله الفهم عن المصالح المشخصة والعوالم وتعالقها يقبله، لكنه لا يريد أن يكون مكانه خارج العالم، لا يريد أن يطوح بجزئه الإنساني إلى الفراغ، وإنما هو يريد أن يكون كما كان أولئك الذين شيدوا عوالم رضاهم؛ أي أن يكون راضياً بعالمه. وهو يريد، على خلاف شاعر الوعي المتهكم العدمي، بناء عالمه وتشييده، لا هدمه ولا دكه. إنه، بإيجاز، «شخصية». وهو شخصية مبدعة لعالمها. يقول لسان حالها: «ليس بمكنتي إلا أن أشيد عالمي بيدي، وإني لقاضيه الوحيد ومشرعه الفريد»[٩٥]، ويضيف: «إنني وعالمي سواء: أنا هو، وهو أنا».

والحق أن هذا التصور يحمل في طياته صورة عن الإنسان بما هو، من حيث جوهره، فعل خلق وإبداع وإنشاء. لكنه ليس خلقاً من عدم، ولا إنشاء من فراغ، ولا إبداعاً من عماء، وإنما هو خلق من مواد وفي مواد. والإنسان إرادة وجود، وهو حر في خلقه، وما ظنه العلم البيولوجي والسيكولوجي والتاريخي أساس وجود الإنسان إنما هو مجرد مواد لخلقه. وإن خطأ موقف «الوعي» لتمثل في وضعه كنه الإنسان «خارج» وجوده المشخص المتعين، كما إن خطأ موقف «الفهم» تمثل في فصل وجوده عنه. والشخصية لا تريد أن تكون محض تجريد، فهي تحيا وتوجه حياتها من حيث المبدأ.

بهذا نصل إلى **المقولة الثانية عشرة** من مقولات منطق الفلسفة؛ عنينا بها **مقولة «الشخصية»**. لكن أمام هذه المقولة توضع معضلة: ذلك أنه لئن

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

هو حق معها القول: إن الشخصية واضعة وجودها ومبدعته، جاز معه مواجهتها بظروفها وحيثياتها التي ما كان من شأنها أن تصنعها بيدها ـ وإلا ما عدت ظروفاً متحكمة، وإنما مواد مستعملة. الحق أن الشخصية تلاحظ، وقلبها تعتصره المرارة، أن الأغيار هم الذين «صنعوا» لها حياتها، وأنهم يريدون أن يفرضوا لوجودها توجهاً وعلة وخلقاً. فهم يحاولون أن يدخلوها في حياتهم بما هي مجرد تابع وإمعة وإمَّرة، وهم يجعلون منها ما لا تريد أن تكونه؛ نعني «شيئاً» محدداً و«موضوعاً» معيناً. لكنها تبادر إلى التمرد عليهم، وتسعى إلى إرادة إثبات ذاتها بينهم وضدهم. فما كانت هي، مثل إنسان الانشغال والاهتمام، لتعترف بتعدد العوالم، وذلك حتى لا تضطر إلى إثبات ذاتها في أحد هذه العوالم.

الشخصية إذاً تعلة ذاتها، شأنها أن تنهض بنفسها من تلقاء نفسها. وهي تنظر إلى نفسها بما هي فوق كل أمر كوني وشأن مشترك وقانون ملزم؛ وهي لا تعرف منعاً ولا تقر إذناً، الشأن شأنها تفعل ما تشاء وتمتنع عن فعل ما لا تشاء. . و«قانون الغير» عندها ما كان «قانوناً»، وهو عندها غير معتبر وليس بشيء، إن هو إلا «حيلة» تمحلها الأغيار للاستحواذ عليها والاستئمار. وهي حيلة تقر الشخصية بأنها حاصلة وقوية وخطيرة. ولذلك تجد الشخصية نفسها في حاجة إلى الدفاع عن ذاتها بذاتها. أوَليس الملأ ضدها: الآباء والأبناء، الأعداء والأصدقاء، المؤمنة والمتشككة، الدولة والجماعة؟ جميعهم يمنعونها من أن تكون ما تريد، ويجبرونها على أن تكون ما لا تريد. وبالجملة، شأن الشخصية أنها تحيا في عالم من الصراع؛ أي في عالم الحياة التنازعية مع الأغيار. وهي تدرك أنها ما عادت تحيا في عالم «النقاش» حيث يصير بمكنتها أن تستند إلى «التقليد»، وأن تسعى إلى طلب الإسعاد. لذلك هي لا تعول إلا على نفسها، ولا ترغب إلا أن تكون ما تشاء. لا تهمها الخيرات ولا أنحاء الإسعاد، وما يقدمه التقليد ويغري به الأغيار، بل هي تفضل المعاناة القصوى والصراع القوي والتضحية المثلى والجهد المتحدي. . وما كان قائدها في حربها شبه الميؤوس منها هذه إله ولا سيد، وإنما قائدها إحساس صادق. وهو دليل ليس من شأنه أن يتكلم ولا أن يخرس، وإنما الشأن فيه أن يشير ويلمع. إنما الشخصية تريد لغة خاصة بها. وليس معنى هذا أنها ترفض لغة أغيارها، وإنما هي تريد المصارحة والمكاشفة والمسارة ضد النفاق والمداجاة والمداراة؛ أي أنها تريد لغة تنفي به كل ما يقتضيه العيش مع الغير من طلاء زائف ولباقة مصطنعة وتظاهر كذاب. يقول لسان حاله الشخصية: «أريد

لعالمي الحميم هذا أن يكون هو العالم، ولأخلاقي أن تكون هي الأخلاق، ولحريتي أن تكون هي الحرية، ولسعادتي أن تكون هي السعادة، ولحبي أن يكون هو الحب. أريد العالم والأخلاق والحرية والسعادة، لكن بعد أن أملأها بفهمي الخاص. . . وإني إذاً لمنافقة إن أنا نسبت إلى ذاتي ما يملكه كل امرئ ولا يملكه أمرؤ على التحقيق».

إن الشخصية إذاً «إحساس» بالتفرد والتوحد. وهي تحيا في صراع مع عالم البشر، لا لأنها لا تجد فيه السعادة (سعادتها)، وإنما لأنها لا تحيا في النقاوة والطهارة؛ نعني طهارتها هي. تريد أن تمحض نفسها صريح الإحساس والمودة، فهي تحب أمراً ما، لا لأن موضوع حبها خير وجميل، ولكن لأنها تحبه. وهي تؤمن بالله، لا لأنه يهب معنى لحياتها، ولكن من شأن الله أن يهب معنى للحياة لأنها تؤمن به. وهي لا ترى أن من شأن العلم أن يكشف لها الوجود، وإنما هي ترى أن الوجود يهتم بها، ولذلك هو يتكشف علماً. وبإيجاز، ما كانت الشخصية كائناً موجوداً من أجل الآخرين ولا ينبغي لها، وإنما هي كائن موجود من أجل ذاته. والأغيار يطلبون منها أن تصير على الصورة التي رسموها لها، وهي ترفض وتتأبى وتتمنع. لهم قيمهم ولها قيمها.

لكن، لو نحن تأملنا وجود الشخصية حق التأمل لما وجدناها وحيدة متفردة معزولة عن الآخرين، وإنما هي متفردة متوحدة بين الآخرين. والأمر نفسه يقال عن فعلها، فليس هو الفعل الأعزل، وإنما هو الفعل الذي يقوم في عالم الناس. فما تفعله، إن تفعله بذاتها، تفعله مع الآخرين بتوسلهم وبالصراع ضدهم في آن. أكثر من هذا، إن الأسوياء يحيون داخل الشخصية ذاتها، فقد نقلوا آراءهم وأنماط عيشهم إلى داخلها عن طريق «تثقيفهم» لها. ولذلك، كان صراعها لهم على التحقيق صراعاً «داخل» نفسها. إذ هي ما تفتأ تتمرد على جانبها الزائف بجانبها الصادق، وما تفتأ تثور على ما صنعه بها الآخرون بما ارتضته لنفسها. وعلى التحقيق: «ما كانت الشخصية في صراع مع الأغيار، بل إنها هي الصراع نفسه»[٩٦]. وهو صراع ليس من شأنه أن يهدأ أو يسكن، وذلك لأنه ما إن ترضى الشخصية بما أضحته، بفعل تأثير الآخرين، حتى تنتهي وتموت. وإنها لتوتر دائم، وإنها لتوقٌ مستمر. ها هنا صورة لمسرح شخصيات غوته الشهيرة (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢).

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

أما ذاك المتفق مع الأغيار غير المتصارع الباحث عن الانصهار غير المتحارب؛ أي الإِمَّعَةُ الإِمَّرَةُ، فإن الجماعة تفرض قيمها عليه، فتصبح القيم هي التي تملكه لا هو الذي يملكها.ومن ثمة كان شأنه ألا يتجاوز مرتبة التقليد ومنزلة الإتباع. هذا مع سابق العلم أن القيمة لا تصبح أمراً معضلاً مشكَلاً إلا عند ذاك الذي يريد أن يكون ذاته ضد ذاته. فهي تنمو نمواً بينياً بين بين؛ نعني بين ذاته، التي هي ذاته على التحقيق، وذاته التي هي غيره على التدقيق. بين «هو» الذي هو أغياره، و«هو» الذي يريد أن يكون ذاته لا أغياره. ولو نحن استعرنا لغة الوعي لقلنا: إن قيمة الشخصية تثبت بالصراع بين إنينية الإنسان وإنيته. والشخصية، في هذا وذاك، متأهبة متغيرة. فما بحثت عنه في الماضي، بإيعاز من الأغيار، ليس هو ما تبتغيه الآن، وما رسمته مستقبلاً لها، بإيحاء منهم، كان خطأ لأنه توسطه رأي الغير. ولذلك تجدها متوجهة دائماً نحو المستقبل؛ أي نحو مصارحة الذات ومجابهة الأغيار.

غير أن هذه المصارحة تظل سجينة عالم الأغيار، وذلك لأنها تتوسل لغتهم. ولذلك لزم التحرر من لغتهم. وهو أمر غير ممكن إلا بلغتهم ذاتها! هي الداء وهي الدواء؛ هي الترياق. إن التحرر يحدث بالخلق، وهو يحدث في إطار من التأزم الذي يسمح بالتميز والحكم. ومن شأن الشخصية أن تنظر في نفسها وأن تحاكم نفسها ـ وتلك أزمتها. وما الأزمة سوى العودة إلى الذات وتبرير وجودها. يقول لسان حالها: «ما استمعت إلى إحساسي. . وإنما أنا اتخذت لنفسي أهدافاً أتبعها، وأطعت مبادئ واعتبارات أقلدها. . . لكني الآن أريد التخلص من كل هذا. . . ففي هذا الصراع أتبين القيم حق التبين من حيث هي قيم»[٩٧]. وتعاقب الشخصية نفسها قائلة: «لماذا أنا فعلت ما فعلت؟ وكيف أمكنني فعله؟ ولماذا رضخت إلى هذا القسر الذي مورس علي فملت إلى هذا الأمر ونبذت ذاك؟»، وتجيب: «لأنني اعتقدت آنها أن ذاك هو فعل الخير». والحال أن الشخصية كانت تخضع إحساسها الصادق لفكرها الذي شكلته الجماعة والتقليد. كان ثمة الله أو العلم أو الواجب أو الاهتمام. . وكانت هذه تقوم إلى جانب إحساس بالذات يشوش على الشخصية ويزعجها. . كانت هناك قيم قائمة، ولم يكن للشخصية فيها موطن. كان عليها أن تنضبط إلى القيم، وأن تكون عضواً صالحاً في الجماعة حتى ترضي الأغيار ولا تثير حنقهم، أو

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

كان عليها أن تتحرر من الوضع باتباع طريق الفكر المحض، أو تؤمن بالله حتى لا تعاني الشقاء، أو ألا تهتم لكي تفهم الاهتمامات. . وكل هذه الطرق التي اتبعها «التقليد» و«الوعي» و«الإيمان» و«الفهم» إنما هي أفادت أنه إن كان لوجود الشخصية من معنى فإنه المعنى الذي قدمه لها الآخرون، وأن الشخصية كانت تطمح إلى أن تصير ذات قيمة عندهم وعند ناظريهم.

والحال أن هؤلاء الأغيار ـ وهذا ما تنبهت إليه الشخصية أخيراً ـ ما كانوا يعترفون بقيمتها وإنما بخدمتها، وما كانوا يقرون بمنزلتها وإنما بوظيفتها. والآن ها هي ترى أن لا قيمة حقة إلا قيمة واحدة: قيمة الآن. الآن فقط أصبحت قادرة على الإسرار لنا: «لقد قبلت بالقيم لا عن طيب خاطر ومحبة وإنما عن مخافة ومهابة، وها أنذا أجدها الآن مقيتة غير محتملة بعدما لم أكن أقدر على دفع مضارها خشية عواقبها. أكثر من هذا، كنت أجد فيها الجماعة والعزاء، فكنت أخشى إن أنا دفعتها أن أصبح ذات شقوة وحيرة. لكن، أي شقاء أشد على النفس تحملاً من هذا الذي أجد عليه نفسي الآن؟ كم كنت غبية إذ كنت أريد أن أكون سعيدة على مقاسهم وبمعناهم! أوَليس يظهر لي الآن أن حال مخالفتي لهم أسعد لي وأحسن وأهنأ وأمرأ؟». بهذا تصبح الشخصية هي ذاك الغير الغريب المعارض لعالم الأغيار بعالمه.

غير أن الخطر الذي يتهدد الشخصية، وقد ثارت ضد عالم الأغيار المصطنع هذا، هو خطر «الصراع من أجل تحقيق الاعتراف بالذات». ذلك أن صراع الشخصية مع ذاتها يحدده صراعها مع أغيارها، فهي لا تصبح ذات قيمة ومنزلة إلا إن هي أفلحت في فرض قيمها. فما تخاطر به إذاً هو حياتها وحريتها. وأَعظِمْ بها مخاطرة! وإنها لتناجي نفسها قائلة: «بإمكانهم أن يروا فيّ المجرم الذي يهدد قيمهم فيقتلوني أو يسجنوني. وبإمكانهم أن يروا في الأحمق الذي لا يفهم قيمهم فينبذوني. لكن هل في هذا الأمر مخاطرة حقاً؟ ألا أكون حينها قد أفلحت في إلزامهم بالاعتراف بي بما أني لا أختزل إلى قيمهم ولا أفهم فضائلهم؟ ثم بماذا يمكنهم أن يلزموني إن كانت كل تهديداتهم تنحل إلى رغبتهم في سحبي من الوجود ومحو اسمي؟ لكن ماذا سيزيلون آنها: لا شك أنهم سيزيلون «أنا» الأغيار لا «أنا» الأحرار؟ أكون حينها قد أفلحت! فمتى كنت «أنا» والحال أن «أنا» الذي كنته كان دوماً «أنا» الأغيار؟» وتستمر الشخصية في هذه النجوى: «لكن، إن هو حدث أن اعترف

بي الأغيار فقد اعترفوا بي من داخل قيمهم؛ أي أنهم أحالوني عليهم وألحقوني بهم. وهذا ما كنت أخشاه، لأنه محض اعتراف سلبي بوجودي. ولذلك فإن الخطر كل الخطر هو في ألا أفرض نفسي عليهم. وإن لعليهم أن يعترفوا بي بما أني قيمة في ذاتي، لا انطلاقاً من قيمهم التي أمقتها». والحال أن الشخصية تتنبه إلى أن ما كان من شأن موتها أن يحل المشكلة. ولذلك فهي ترفض أن تجعل من صراعها ضد الآخرين صراعاً حتى الموت، وإنما هي تجعله صراعاً لحفظ الحياة؛ أي صراعاً ضد القيم القائمة ومن أجل قيم الذات الجديدة؛ بمعنى أنها تصارع صراعاً لإنشاء عالم جديد هو عالم الشخصية. وبهذا فهي تتجاوز موقف «الفهم»، الذي رهب المواجهة، لأنها تريد أن تحيا. وهي تجد أن فكرة «القفز على العالم» لا تخدمها، كما ترى أن لها اهتماماً بهذا العالم وانشغالاً: إنها تريد عالمها هي؛ عالما يكون من خلقها وإنشائها.

وهذا العالم حاضر في إحساس الشخصية. وهو إحساس يتجسد عندما يفرض ذاته على إحساس الغير؛ أي عندما يعبر عن ذاته للآخرين في صورة لغة. وبالجملة، تريد الشخصية أن تفرض إحساسها، وأن تخلق عالمها وتفرضه على الأغيار. وهي تبدأ، أول ما تبدأ، بفرضه على الأغيار الذين يسكنونها. هناك من جهة عالمها ـ عالم الإحساس الصادق ـ وهناك من جهة أخرى عالمهم ـ عالم انعدام الأصالة. ولغة الإحساس الصادق هي الشعر بامتياز، ولغة الزيف ـ التي هي اللغة المشتركة ـ هي اللباس الذي يصلح لكل فرد ولا يصلح لأي كان على الإطلاق. وحقيقة هذه اللغة أنها نسق من القواعد والقيم والضوابط؛ أي أنها لغة ميتة متخشبة متحنطة؛ نعني أنها لغة الاستدلالات النخبة والمحاجات الفارغة والخطابات الرنانة.

هذه هي الشخصية. وهي تتسم بالسمات التالية: التوتر (التوق)، وإرادة الذات، والأزمة، والصراع. وهي لذلك ترتبط بهجر الجماعة البشرية، وطلب العزلة عن الخلق، والتخلي عن روح الأمة، ونشدان الاستقلال والخلق والإبداع، وتوسل الصراع المستديم. ولها انشغالاتها الخاصة: الأصالة والصراع، والحياة والموت وصدق الإحساس، والأغيار والقيم. . لكن لما كان ذلك يقتضي منها المثابرة والمداومة، بما أن الخلق أمر متجدد مستمر على الدوام، فإنها تجد نفسها على الدوام في أزمة في كل لحظة. . تجد نفسها دوماً في صراع مع الأغيار؛ أي مع عالم انعدام الأصالة. . لكن

الآخرين يبقون هم هم على الدوام، وفي ذلك إمكان إخفاقها. كيف للأمر أن يكون على خلاف ذلك، وهي لن يهدأ لها بال إلا إذا هو انفتح العالم أمامها وتوقف الأغيار عن أن يظلوا أغياراً وتبودلت الأحاسيس الصادقة وقبل بوجودها الآخرون وتعايشوا معها؟

أفهل حكم إذاً على الشخصية بدائم الثورة؟ الحق أن الشخصية، بما هي موقف متمرد، ترفض كل مقولة وتثور على كل نظرية وتربأ عن كل حقيقة وتتنصل من كل توجه. وعالمها لا يمكن دركه لأنه يرفض الثبات، ولا يمكن وصفه لأنه يعاند كل وسم. ولا تزال الشخصية تجادل حتى تجادل في اسمها نفسه ـ «الشخصية» ـ فتجد فيه قيداً وهي حياة الصراع الدائم، وتجده اسماً صادماً بما أنه يختزلها إلى قيمة أو طبع متأصل عنيد. ومع ذلك فإن الشخصية تتكلم، وهي تحرص على فعل ذلك. وبالرغم من أنها لا تدعي أن لغتها هي لغة العالم، فإنها تكره اللغة المشتركة وتدعو إلى تفجير إطارها. وحتى لو حدث أن هي توسلت لغة الآخرين، ما توسلتها إلا من جهة كونها «لغة الآخرين وقد استعملت لتضليل الآخرين»[٩٨]. وبالرغم من أنها لا تطلب الاتساق ـ فهي تكره النسق كراهية المارد للماء المبارك ـ فإن هذا لا يمنعها من أن تكون لها لغة إحساس واحدة وفكرة واحدة وفلسفة واحدة. والحق أنها لا تتكلم عن ذاتها قدر ما هي تتكلم عن صورتها ـ تلك الصورة المتحركة لا الجامدة. وهي تتوسل لغة ليس شأنها أن تخبر وتعلم وإنما شأنها أن توقظ وتستحث؛ لغة ما إن توجد حتى تموت. ذلك أن «من شأن ما يوجد ألا يكون هو الأمر الأصيل، وإنما هو الشأن الهارب والمنفلت وغير الشخصي»[٩٩]. ههنا استلهام لبعض تحاليل المفكر الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) في مؤلف **الكينونة والزمن** (١٩٢٧) (الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل).

ولغة الشخصية تعبير خلاق وعرض لصورة وإثارة ونداء وصراع وومضة ولقطة وتنوير.. لذلك هي تتوسل القصيدة والمنحوتة واللوحة.. بما هي وسائل صار بمكنتها أن تعبر أفضل ما تعبر فلسفة سرعان ما يستحوذ عليها لسان الشأن غير الشخصي وغير الحميمي. إلا أن مشكلة الشخصية هي أنها ما

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

إن تعبر عن ذاتها حتى يصبح هذا التعبير صورة ماض متجمدة، وحتى يشعر العالم أجمع بأن تعبيرها هذا أمور مبدعة متوقفة لا عملية إبداع مستمرة أبداً مستديمة. وبهذا يحل التأويل الثابت محل الصورة المتحركة ويسد مفهوم القيمة المتحجر مسد التصارع الدينامي. والحال أن الشخصية تريد أن تبقى قولاً مفتوحاً غير متسق؛ قولاً مواجهاً للقيم باستمرار مصارعاً لها؛ قولاً بلا مركز ثابت وبلا معنى مستقر، من شأنه أن يقلب القيم ويعوضها بأخرى. ههنا استيحاءات **نيتشية**. ههنا تفهم الشخصية ذاتها بما هي متمردة باستمرار ضد حاضر ما يفتأ يسابقه الزمن فيحوله إلى ماض ويجعل من جذوته رمادا ومن توقّده انطفاء. وإنها لتصارع دائما وتصارع... وتتمرد دوماً وتتمرد... وإنها لتريد الحفاظ على صورة لم توضع أبداً. وموقفها تدركه، كما أسلفنا، في موقف تنشئه شعراً وفناً للقول وأسلوباً في الكتابة وقناعاً ونغماً غنائياً..

وأخيراً، لقد أوضحنا، في ما سبق، كيف أن الشخصية تدرك عدم كفاية اللغة المشتركة، وكيف أنها، انطلاقاً من هذا الوعي، تخلق لغتها الشعرية التي تعلم أنها شعرية، فتصل إلى التعبير عن ذاتها في صورتها وتحصل على الاعتراف بذاتها من خلال الاعتراف بصراعها الذي تخوضه ضد أغيارها.. فإن نحن علمنا هذا الأمر حق علمه، علمنا أيضاً لماذا تبغض الشخصية الأقوال المستأنفة أشد البغضاء وتمقتها أشد المقت، وذلك بما أنها ترى فيها لغة جاهزة جامدة لا تترك لها سنحة التعبير عن سانحها. ومع ذلك، فإن الشخصية لا تجد غضاضة في توسل هذه الاستعادات؛ مثلما يحدث عندما تستعير مقولة «الوعي» فترى نفسها «أنا» بلغت متم سعادتها في الوعي بوحدتها التي تحررها من العالم.. أو مثلما يحدث الشأن عندما تستعير مقولة «النقاش» للتعبير عن صراع الشخصيات. غير أن أهم مقولة تستعيدها هي مقولة «الله»؛ حيث تجعل من نفسها، في إطار حركة العلمنة الحديثة، الإله، وذلك بما صار من أمر الإله من أنه وعي مطلق والإنسان صورته التعبيرية التقريبية، بل إنها لتوحي بفكرة المسيحية القائلة بحلول اللاهوت في الناسوت أو بتأله الإنسان.

والحال أن الشخصية مهما اجتهدت في الاحتجاج على العالم الذي تحيا فيه ومهما هي وصفته بالخمول والجمود، بله الأفول والموت، فإنه ليس لها بد من أن تقر بأنه عالمها الذي تحيا فيه. وتلك مأساتها بالذات: عليها أن تقبل بؤس عالمها؛ وبالتالي بؤسها، وعليها أن تقر بأن ما كان من شأن

الإنسان أن يحقق إنسيته الواقعية إلا بتحطيم ذاته بما هي مثاله. فالعالم الإنسي موجود قائم، وهو ليس حلماً للنضال، وإنما هو واقع متحقق. وهو يوجد في حياة الشخصية اليومية بما هي عضو في المجتمع والدولة، شاءت أم كرهت، وبما إحساسها معبر عنه متحقق في الجماعة الدينية (الكنيسة)، وبما فرديتها الطبيعية مشهود عليها في أسرتها، وبما قيمتها الذاتية المتفردة حاضرة في إبداعها الفني.. فماذا تريد بعد هذا؟ لكي تحيا ما عليها إلا أن تحيا وأن تسلك في مكانها المضمون من هذا العالم القائم على المعقولية، وذلك من غير أن تترك ذاتها عرضة لهجمة الإحساس المتمرد الذي لا يصلح في عالم معقول. وإذا حق أنها تعاني أحياناً صعوبات ومصائب وفواجع، إلا أن هذا ليس من شأنه أن يجعلها تنظر إلى العالم وكأنه في ذاته فاجعة؛ إذ عليها أن تعلم أن ما يصيب الفرد لا ينطبق على الشأن الكوني، وأنها حتى وإن هي عاشت في حياتها الخصوصية مواقف لا معقولة فليس معنى ذلك أن العالم بأكمله لا معقول. وبالجملة، ليس هناك إلا عالم واحد هو بالكاد العالم الذي رفضته ووصفته بالموت..

وبعد، ألم تذهب الشخصية بذاتها إلى حد الاعتراف بأن ما تبدعه لذاتها من صور إنما شأن العالم أن يفلح في احتوائه؟ ألا يدل هذا على أنها بمحاربتها العالم إنما هي كانت تحارب على التحقيق ذاتها بما أن العالم هو عالمها؟ أَوَ لم تقر بأهمية الغير وإن هي أعلنت عليه حربها؟ بهذا يتم تجاوز الموقف القديم. وبالنسبة إلى الموقف الذي حل محله، فإن الأمر لم يعد يتعلق بتحرر الفرد بما هو فرد، وبتحقيقه لذاته بما هو ذات، وإنما بحرية الإنسان، بما هو كائن كوني، وبواقعه بما هو واقع موضوعي ليس من شأنه أن يرتفع بنقده أو رفضه. ولئن هي أرادت الشخصية أن تتحدث فعلاً اللغة الحق، فإن عليها أن تقول بأن صراعها الشخصي ما كان مسألة فردية؛ فالصراع لا يحدث بفضلها وإنما هي تحيا في الصراع وبه. ومعنى هذا أنه، على الوجه الأحق، صراع بين العقل الذي لا يعلم أنه عقل، ونفسه بما هو عقل متحقق؛ أي واقع معقول. وهذه الحقيقة الجديدة إن دلت على شيء فإنها تدل على أن الشخصية إنما هي أهملت الواقع وعالمه، وذلك مثلما أن الشرط أهمل الذات وواقعها. وعلى أية حال، ليست الشخصية هي التي لفظت العنف من عالمها، وإنما الشرط هو الذي فعل بعمله وعلمه؛ ولذلك هي التجأت، في ردة فعل يائسة، إلى الاحتماء بالخصوصية والفردانية والحميمية، غاضبة على الآخرين وعلى عالم العالم. لكن، عليها، على التحقيق، أن تتصالح مع العالم. وهذا ما تفعله

المقولة الثالثة عشرة من مقولات منطق الفلسفة؛ عنينا بها **مقولة «المطلق»** التي تؤلف بين مقولتي «الشرط» و«الشخصية». فعندها أن «الوجود عقل والعقل وجود، ولا حاجة بالفعل إلى أن يصبح حراً بل هو حر بالفعل»[١٠٠].

والحق أن الموقف الجديد ينطلق من حقيقةٍ بناؤها أن لا حرية حيث يوجد غيرها؛ بمعنى أن لا ذات حيث يوجد موضوع. فمن شأن الموضوع أن يحد دوماً من الحرية وأن يجعلها محصورة به تبيعة. وسواء رفضت الذات الموضوع أم قبلت به، وسواء هي نبذته أم أقبلت عليه، فإن الحالين سيان. كما أنه لا فرق بين أن يكون المقصود بالموضوع هنا الموضوع الطبيعي (الطبيعة) بما هي مواجهة للإنسان، أو الموضوع الإلهي؛ أي الإنسان في مواجهة الرب، أو الموضوع الإنسي؛ أي الإنسان في مواجهة الإنسان. إذ لطالما هناك انفصال بينهما، فلا حرية للكائن. والحال أن على الذات أن تنفذ إلى الموضوع وعلى الموضوع أن يصير مفهوماً للذات مستوعباً. أما الشخصية، بما هي فكرة الخصوصية، فإنها رغم أنها أدركت وجود الشأن الكوني في العالم، بما أقرته من أهمية عالم الأغيار، فإنها أبقت بنفسها خارج هذا الأمر الكوني؛ أي خارج العالم. ومن ثمة، نظرت هي إلى نفسها على أنها الحرية، ونظرت إلى العالم على أنه القسر. ولما كانت هي تدرك الحرية على هذا النحو المتفرد الانعزالي الغريب، فإن كل ما كانت تفعله لتحقيق حريتها كان أمراً لا تخرج منه بفائدة أو طائل. ذلك أن الحرية ذات وموضوع معاً لا انفصال بينهما. ونفس الآفة شكت منها لغة الشخصية التي هي لغة الصور الشعرية. فمثل هذه اللغة الموغلة في الذاتية أشبه بما تكون برطانة داخلية أو بغمغمة نجوى. ذلك أن من أراد أن يتكلم، فإن عليه التكلم بالكلام المفهوم؛ أي سلك مسلك القول المتسق. وإذ هو يلجأ إلى القول المتسق يكتشف أنه ليس هو الذي يتكلم على التحقيق، ما دام يستعمل لغة مشتركة مفهومة، بل اللغة هي التي تخترقه وتتكلمه. بمعنى آخر، يظهر أنه ليس الفرد هو الذي يفكر هنا، وإنما الشأن الكوني المشترك هو الذي يفعل ذلك. إنما الفرد شأنه أن يعبر عن الشأن الكوني، وألا يضمن ذاته في عبارته. فالخطاب أو القول هو الذي يتضمنه ويحتويه ويستوعبه ويجلوه، وذلك بما هو الجزء والكوني الكل، وبما هو العضو والكوني الجملة.

يتساءل إنسان المطلق: ما تعلة تعاسة الإنسان منذ أن خرج من براءة

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

اليقين؟ ويجيب: لأنه وجد نفسه دوماً أمام «غير»، أو لنقل: لأنه وجد ذاته دوماً أمام «موضوع». فالإنسان الذي كان ذائباً في جماعته منغمراً؛ أي كائناً كونياً، أصبح ذاتاً، وذلك لأنه وجد نفسه، بسبب انهيار عالم مدينته الذي كان يندمج فيه، أمام شيء يحده ويجبره على تحديد نفسه (جماعة، مجتمع، دولة، طبيعة. . .). وما كان لهذا الإنسان أن يكون راضياً أو حَبوراً، لأن قوله ما عاد قولاً كونياً ولا كان بمكنته أن يصبح كذلك. فأمامه كان يقوم «الغير» منتصباً متعالياً متجاوزاً، وكان يفهم هذا «الغير» في ضوء مقولات. فتارة هو «موضوع» وتارة «حقيقة» وتارة «عالم للأغيار» وتارة «إله» وتارة «قيمة آمن لها الآخرون». وكان في كل مرة يقوم فيها صراع بينه وبينه يسعى إلى أن يختزل فيه أو يوشك أن يختزله. لكن، بقدر ما كان ينشد التوحد به كان يبتعد عنه. ذلك أنه لم يكن يدرك أنه بما أن الانفصال حدث، فلا شيء كان بإمكانه أن يقرب بين طرفي الهوة الفاصلة بين الفرد والفكر: إن كان الفرد هو الموجود فالفكر معدوم، وإن كان الفكر هو الموجود فالفرد معدوم. ولقد أصابت الشخصية حين أقرت بصفة الفرد التصارعية، وهي بقولها هذا تكلمت فارتقت فوق الصراع. ومعنى هذا أن الإنسان استوعب هنا الشخصية وتضمنها. والإنسان بما هو إنسان هو الفكر أو الشأن الكوني، والفكر هو الوجود. كان يكفي أن تفهم الشخصية هذا الأمر حتى تصل إلى الموقف الجديد، لكنها لم تفعل.

وها هو الإنسان الجديد ـ إنسان المطلق ـ يدرك أن الفكر (الإنسان) والوجود (الواقع) شيء واحد في القول، وذلك بما القول استيعاب لوحدة الصراعات في جملة هي نتيجة محصلة وليست منطلقاً مفترضاً. وبالجملة: «الإنسان هو الفكر والفكر هو الوجود، والوجود هو الصيرورة في كليتها والفكر العبارة عنه، والإنسان محل صراعه والمطلق هو الفرد في جملته»[١٠١]. بهذا تتحد المتضادات والمتفارقات والمتناقضات وتستوي.

والحق أن الشخصية هي التي اكتشفت «سالبية» (Négativité) الكائن البشري بما هو الكائن الذي شأنه أن يقول: «لا». وإذا حق أن من شأن الفرد الآدمي، مثله في ذلك مثل الفرد البهيمي، أن يحيا في الطبيعة وأن يخضع لفعلها فيه؛ أي لسلبيتها، فإنه يحق أيضاً أنه يخالف الكائن الحيواني من حيث إنه يعارض الطبيعة بسالبيته. فهو لا يرضى بوجوده كما هو معطى؛ أي

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

بما هو وجود في الغير؛ بمعنى من حيث هو خضوع للطبيعة، وإنما هو يتجاوز شرطه فلا يقبل أن يحيا بالطبيعة وفي الطبيعة كما يحيا الثور أو الذئب، وإنما هو يعمد إلى تغييرها[١٠٢]. إنه لا يصارع في الطبيعة بل ضدها؛ نعني ضد المعطى. وهو لا يكتفي بإرضاء حاجاته إرضاء مباشراً، مثلما يفعل الحيوان. فلا يريد تملك الشأن الطبيعي، لأنه لا يبتغي أن يكون مملوكاً للحاجة؛ أي للطبيعة؛ وبالتالي يكون آنها رضاه رضا طبيعياً. هذا ما تنبهت إليه الشخصية: لا يمكن الإنسان أن يجد الرضا في الطبيعة بما هي «هذه البكماء التي تعرف كيف تجيبه وتعترف به كما هو في ذاته»، وإنما هو يريد فقط اعترافاً ناطقاً به. يريد أن يتم الاعتراف بـ «صورته» وبتفوقه على «الغير»؛ أي باستعباده للآخر وسجنه إلى الطبيعة يخدمها فيخدم سيده. وبهذا يظهر أن مقولة «الشرط» هي، على التحقيق، مقولة العبد الخاضع للطبيعة والذي ينكرها قولاً لا فعلاً. أما السيد المنتصر فلا حاجة به إلى هذه اللغة؛ إذ إنه حقق سلبيته. فما كان يطلبه قد حصل عليه: لقد أصبح للشخصية عبد لا يخدم لذاته، بل يخدم لها هي خالقة القيم والسيدة.

لكن، دعنا نَرَ الوجه الآخر للعبة. واضح هنا أن السيد نفسه لم يعد موجوداً لذاته بل عاد «موضوعاً»، فهو موجود للعبد وبالعبد؛ وذلك لأن هذا العبد هو الذي أضحى يهتم بالقول. وبما أنه عبد يعمل لمتعة الغير، فقد أضحى يوجه سلبيته ضد ذاته؛ أي ينكر نفسه وما هو عليه. فهو يحتقر الآن الإشباع الذي منع منه بعد هزيمته أمام السيد. وبما أن ثمار عمله في الطبيعة لم تعد تحت ملكه، فإنه أخذ يبحث في الفوائد التي يمكنه أن يجنيها من عمله؛ أي في العمل الذي أضحى يمارسه على ذاته. وهكذا إذاً تحوّل من العبد الذي يعمل وفق موقف «الشرط» إلى موقف «الوعي». ومقولة «الوعي» تسمح له بتأويل العالم وبوعيه بالمواقف التي كانت موافقة (مقولة «الفهم»). وبقبوله لفكرة الصراع يتهيأ، بما هو «الشخصية»، إلى المرور إلى فكرة «المطلق»؛ أي إلى فكرة الفكر الذي أضحى هو الوجود ذاته. هذه حكاية المقولات كما وردت على لسان مقولة «المطلق». وهي ما أنبأنا به كتاب هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الموسوم بسيما **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧).

إن مقولة «المطلق» لتحقق هذا «المطلق» الذي طالما تاق إليه الإنسان

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

واشرأبّ؛ منذ مقولة «الحقيقة» إلى مقولة «الشخصية» ومن المواقف الصامتة إلى المواقف النطوق. وببلوغ الإنسان الأمر المطلق تكون حاجاته قد قضيت ورغباته قد لُبِّيت، ولا تعود له، بما هو كائن كوني، حاجة ولا رغبة. بل لا يعود هو فردا؛ أي خصوصية جزئية متنطعة عنيدة، وإنما هو يستحيل موجوداً كونياً؛ أي موجوداً مكافئاً لذاته وقد حقق ذاته بحله لكل تخالفات ذاته (صراعاته). إنه الآن حر طليق، لأنه لم يعد يوجد «غير» عنده ولا «سوى». فقد حقق التصالح مع الغير البشري والإلهي والسوى الطبيعي والحيواني، وعاد يجد في غيره ذاته وفي إلهه نفسه وفي طبيعته روحه. لقد تخلى عن الخصوصية المتنطعة والفردية العنيدة، لأنه فهم، أخيراً، أن ذاته جملة مشمولة في كونيته مستوعبة في ما يشترك به مع بني قومه.

والمترتب عن هذا، أن قوله ما عاد قول الفرد الواحد، وإنما هو صار قول الأمر الكوني؛ أي القول المتسق بإطلاق. ثم إنه لم يعد قولاً جزئياً متعلقاً بموقف ما، وإنما هو استحال قولاً كلياً متعلقاً بكل المواقف. ها هنا الفرد صار على التحقيق إنساناً؛ أي كائناً كونياً. وما كان فيه من أمر فردي وذاتي وخصوصي التهمه القول المتسق وهضمه وتفهمه واستوعبه وشمله واستبطنه. ها نحن نصل إلى نتيجة مذهلة حقاً: لقد وضعنا نصب أعيننا الحديث عن «موقف» الإنسان الذي يعثر على المطلق ـ مثلما هو كان شأننا منذ أن عرضنا إلى المواقف القديمة والأقوال المستأنفة المتعلقة بها ـ فإذا بنا لا نعثر له على «موقف»؛ لا نعثر إلا على الإنسان الحر وعلى القول المتسق وعلى الوجود المطلق غير المقيد بموقف أو وضع أو حيثية. فما عثرنا عليه يخالف الموقف من حيث كونه لا بدء له ولا مدخل إليه ولا غير عنده... والحال أن مسألة «الموقف» تطرح داخل القول ما دام القول نسبياً، أما حين يضحى القول مطلقاً فلا إمكان للحديث عن «الموقف»؛ بمعنى أن مسألة «الموقف» تطرح داخل القول لا بالنسبة إليه[١٠٣]. وفي الحالة التي نجد أنفسنا أمامها الآن لا يقوم موقف ضد موقف ولا تلقاء موقف أو بإزائه، وإنما هنا «الموقف» كوني؛ أي يشمل ويستوعب كل المواقف السابقة. وهي لا تظهر فيه متقابلة ولا متضايفة، كما كان الحال عليه في مقولة «الفهم» الذي أراد فهم كل المواقف الأخرى بمقابلتها ومضايفتها، وإنما تنتهي المواقف في جملتها إلى نهايتها وتنتظم بغية غايتها. والحق أننا ههنا صرنا

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

نقف أمام «الفكر الذي يفكر في ذاته»[١٠٤]؛ أي أمام «فكر المواقف» ذاتها، لا أمام أحد المواقف التي يمكن أن يقابلها أو يضاف إليها. وليس معنى هذا أننا أمام جوهر ثابت، أو قل: فكر متعال عن العالم، وإنما نحن أمام صيرورة ومآل. فالفكر الذي لا يفكر في ذاته لا يوجد إلا من خلال الفرد الذي يحمله. ثم إنه متلبس بالتاريخ محايث له. والفرد شخصية يعتمل فيها الفكر. وما من إمكان لتجاوز الأشياء والأحداث والصراعات بغاية إقامة المطلق، وكأنه المادة أو الجوهر الوحيد الذي تذوب فيه كل الموجودات وتنحني والذي يعلو عليها ويرتقي. والحال أنه إن كان من معنى للمطلق فهو بالذات كونه عملية وصيرورة وليس مادة متكلسة وجوهراً. وهو عملية اختفاء صيرورة الفردية بما هي العملية التي يرتقي بها الفرد؛ بما هو خصوصية، نحو الكوني، بما هو عمومية. ولا إمكان ليحقق الفرد ذلك، على خلاف ما تدعيه النزعة الصوفية، بقفزة أو طفرة فجائية، وإنما هي عملية شاقة وصيرورة صعبة وتدرج مكلف نحو تحقيق المطلق.

فقد تحصل أن المقولة الحالية ـ مقولة «المطلق» ـ تعلم علم اليقين أنه لم يكن لها أن تدرك الشأن المطلق لولا المواقف والمقولات السابقة. وهي لذلك تعتبر نفسها وريثتها. إلا أنها ترى، من جهة أخرى، أن كل التعارضات، التي خيل للناس أنهم مضطرون إلى الخيار فيما بينها والتي اختاروا أحد طرفيها بالفعل، ليست هي عندها إلا «لحظات» لوجودها الحاضر الذي هو صيرورتها الذاتية؛ بمعنى أن لا تعارض بين المواقف وإنما هي صيرورة تتأدى إلى المطلق. ولذلك صار بمكنة هذه المقولة أن تقيم قولاً لا يكتفي باتقاء شر التناقض، وإنما يكون أيضاً متسقاً اتساقاً مطلقاً، وذلك لأنه بفضل هذا القول، وقد اجتاز الإنسان كل المواقف السابقة وانتهى به المطاف إلى درك مراده (المطلق)، صار بمكنة الإنسان درك نفسه دركاً كلياً تاماً لا بما هو معارض لكائنات أخرى؛ من وجود متعال (إله) أو طبيعة معطاة (عالم)، وإنما بما هو وعي الوجود ذاته، أو بما هو الوجود وقد وعى ذاته فنظر إلى الوجود والوعي؛ أي بما هو روح واقعية. وما كان له أن يحقق ذلك لو لم يكن الوجود ذاته يفكر في ذاته بالانعكاس على ذاته (أي من خلال الإنسان)[١٠٥]. وهو يفكر في ذاته أو «يتفكر» في الإنسان ومن خلاله؛ أي من خلال تاريخ

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

الإنسان بما هو تاريخ الوجود ذاته. ومن هذه الجهة من النظر يتضح أن الوجود وهو يلقي نظرة على ماضيه يجد أن لا خطوة اتخذت في الماضي كانت باطلة، وأن لا تعارض أو تناقض أو تصارع إلا وكان خطوة يتطور الوجود من خلالها ـ لفة لفة ـ لكي يتمكن من استيعاب ذاته بما هو روح شأنها أن تنفذ ـ قشرة قشرة ـ إلى الغير تحيي به نفسها وتحقق به واقعيتها. . . وبهذا يظهر أن تعاقب المواقف وتتالي المقولات ما كان هو إلا سيراً نحو الشأن المطلق، أو لنقل ـ على التحقيق ـ إنها المطلق في سيرورته. فما كان المطلق شيئاً خارجاً عنها، ولا هو كان أمراً متعالياً عليها. وليس من الخطأ في شيء أن يكون الإنسان قد «قطعها» جميعاً و«جابها» بأكملها؛ إذ لا وجود لطريق مختصر تسلكه الروح، ولا وجود للروح قبل صيرورته الإنسانية وخارجها، كما لا يمكن أن تحل التناقضات، وفق الاتساق التام، إلا بعد أن تكون هناك تناقضات واقعية أو بالأصح أن تكون هي هذه التناقضات ذاتها. فلا يمكن أن يتحقق الرضا للإنسان ما لم يمر بتلك الصيرورة، ولا يمكنه أن يحقق التعقل ما لم يجعل من عالمه عالماً معقولاً.

لكن ما كان بمكنة الإنسان ـ الروح ـ أن يحول العالم إلى عالم معقول إن لم يكن العالم معقولاً في ذاته؛ أي إن لم يكن عقلاً. إنما الوجود عقل. والإنسان إنما يبدأ بالنظر إلى العالم كأنه «غير» مخالف و«سوى» مباين؛ أي كما لو أنه كان أمراً لامعقولاً. لكنه بفضل عمله يجبر العالم على أن يظهر على حقيقته؛ أي بوصفه عقلاً. . وبهذا العمل والفعل والنشاط يتحول هو نفسه من كائن فردي متشبث بذاتيته منكفئ على خصوصيته إلى كائن كوني مشارك لغيره مندمج في عالمه وواقعه. وبالجملة، يتحقق الشأن المطلق لا بفكر الإنسان، بما هو فكر «الأنا» أو الوعي أو الشخصية؛ أي بما هو فكر ذاتي صرف، وإنما بفعله العنيف ضد عنف الخصوصية والذاتية. وهو فعل عنف معقول؛ أي أنه «سلاح للعقل» ذاته. فيكون أن ينتهي به المطاف، بفضل عمله هذا ونشاطه وفعله (السلبي)، إلى أن يجد نفسه في غيره، أو إلى أن لا يرى في غيره شأناً غريباً عنه. فإن عنينا بهذا الغير الطبيعة والعالم والمجتمع والدولة قلنا: إن هذه الأمور لا تعود غريبة عنه. وبما أنها أمور كونية غير خصوصية ولا متفردة، فإنه يجوز القول: إن الإنسان ليتعرف في ذاته، بما هو توق إلى الشأن الكوني والمعقول والمشترك، على الأمر الكوني، بما أنه اجتاز كل التعارضات والتفردات اجتياز الفاعل العامل النشيط. وهو بذلك

يحقق رضاه لأنه ما من شيء عاد غريباً عنه. فالطبيعة مجال فعله الأليف، والعالم عالمه المعقول، والمجتمع مجتمعه الأنيس، والدولة دولة رضاه. ومعنى هذا، أنه حقق الحرية بما هي قضاء على العسف (الأمر الفردي والذاتي والاعتباطي. . .)؛ أي بما هي تحقيق للعقل (الشأن الكوني والجماعي والمعقول).

هكذا يحيا صاحب موقف المطلق ومقولته في عالم يعلم أنه عقل، كما يعلم أن حياته تقوم في هذا العالم ذاته لا في غيره، مجرداً أكان أم متخلياً، حيث الذاتية لا تنبذ الغيرية وإنما تتضامّ معها، وحيث القول أضحى قولاً عالماً. وليس المقصود بالعلم، هنا، ما عنيناه لحد الآن؛ أي قول الجزئية (الخصوصية) المستهدف إزالة التناقض ورفعه، كما كان شأن علم الجدل مثلاً أو علم الموضوع. فهذا الضرب من العلم يظل منوطاً بغرض يرفضه المطلق؛ نعني فرض أن ههنا الإنسان من جهة أولى وههنا عالم أو واقع أو موضوع أو ماهية من جهة ثانية، وأن القول إنما يسمح للإنسان بالاستهداء في هذا العالم المخالف له. إنما العلم هنا أضحى قولاً مطلق الاتساق؛ أي قولاً ما هو بقول الفرد؛ نعني الذات التي تتسم بالوعي، وإنما هو قول لذاته مطلق متسق غير مستبعد للتناقض (الغير والعنف والتعالي. . .) وإنما متحقق فيه. فكل هذه المتناقضات آبت إلى القول، وذلك لأنه اعترف بها واستوعبها وضمها إليه فصارت لحظة من لحظاته. ولم يعد العلم، إثر ذلك، (موجوداً) في العالم، وإنما هو صار العالم ذاته. ولم يعد المطلق مضافاً إلى الكل بل هو صار الكل ذاته. وليس معنى هذا أن الفلسفات السابقة، بما أنها كانت نسبية لامطلقة وجزئية لا جامعة، كانت أفكاراً مبطلة، وإنما معناه أنها كانت تحيا زمنها. ولما كان زمنها صائراً إلى غيره، كانت هي بدورها تصير إلى غيرها؛ أي تصير جزئية مهما ادعت أنها كلية وناقصة مهما ادعت أنها تامة.

وبعد، فإن شأن الفلسفة الحقة أن تتحقق في العالم. فما دام الأمر الخصوصي يوجد تلقاء الشأن الكوني والشيء الفردي يقوم ضد العالم، فإنه يظل مفصولاً عن الوجود وتظل الفلسفة بالتالي غير ممكنة. فإن تحقق العالم واكتمل ظهر العلم المطلق بما هو العلم «الذي يعلم فيه العقل المتحقق أنه عقل متحقق»، آنها تترك الفلسفة المجال للعقل كي يتكلم[١٠٦]. والآن وقد

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

تحقق الشأن الكلي الكوني فقد انتهى التاريخ وبلغ منتهاه ومتمه بما هو تاريخ الفلسفة وتاريخ الإنسان: انتهى بما هو تاريخ الإنسان، لأن الإنسان أضحى حراً، وانتهى بما هو تاريخ الفلسفة، لأن القول أضحى متسقاً، والإنسان والقول معا نبذا الخصوصية وحققا الكونية. لقد أصبح للعالم تاريخ، بل هو هذا التاريخ نفسه. وهذا التاريخ عاد إلى بدئه؛ أي إلى الوجود بعدما توقفت السالبية الإنسية عن فعلها فلم تعد تفعل. وما كانت هذه السالبية سوى عمل الروح ضد المادة الجامدة والموضوعية الميتة والحياة المتحجرة والوجود غير المعقول والحضور العنيف. وهو عمل انتصر في النهاية فتوقف عندما أضحت المادة روحاً والروح مادة. وليس العلم سوى حصول تصالح الروح مع ذاتها كما دل عليه القول المتسق المطلق. والحال أن هذا الانتصار كان حلم كل المواقف التي كانت تتحدث، إن هي تحدثت، عن الشأن المطلق والقول المتسق، لكن وحدها مقولة «المطلق» حققته. وبتحقيقه انتهت الفلسفة واكتملت. وأمارة هذه النهاية وهذا الاكتمال والاختتام أنها فهمت كل شيء كما فهمت ذاتها. والفهم مؤذن بالتجاوز. ولا شيء تتجاوزه سوى ذاتها. لقد تحقق الاتساق إذاً وانتهى كل سؤال واستدمج كل قول واستوعب كل تناقض. وما من سؤال يطرح من الآن فصاعداً إلا وعد عن تقليد الفلسفة خارج. وليس من شأن طرحه إلا الخروج عن الفلسفة ومعارضتها باللا فلسفة.

بهذا تنحلّ كل التعارضات الأساسية التي أقامتها الميتافيزيقية التقليدية، وكل مفرد في الثنائيات يضحى خصوصياً لا مقام له إلا بغيره. فما كان الوجود بصورة ولا هو بمادة وإنما هما معاً، وما كان هو بفكر مواجه للمادة أو بمادة مواجهة للفكر بل هو تآلفهما. والعقل ليس نتاجاً للمادة ولا المادة نتاجاً له بل هما متعاضلان متعالقان. والفرد من زوج هذه الأطروحة صحيح وباطل، محق إذا أكمل ومبطل إذا وقف عنده. والإنسان كائن مثالي ومادي: فهو كائن مثالي حين يفكر، وكائن مادي حين يعمل. وهو موجود مادي حين يفعل، وموجود مثالي حين يبحث عن رضاه. والفلسفة المطلقة هي جماع هذه الأطاريح متآلفة لا متنافرة. وهي لا تقف عند إحداها دون الأخرى، كما إنها تبررها جميعا باستيعابها وضمها في وحدة. وإنسان هذه الفلسفة أو هذا العلم المطلق لا موقف له، وذلك لأن من شأنه أن يستوعب كل المواقف في قول جامع مانع هو القول المطلق الاتساق. وجماع هذه المواقف هو ما يؤسس لعلم المنطق الهيغلي حيث المسارات ثلاثية: تفتح بالثلاثي (الوجود والعدم والصيرورة)، وما زالت تسير حتى تصل إلى المطابقة بين الوجود والفكر في

فكرة «الفكرة المطلقة» ـ ذلك هو النسق (الهيغلي)، وفيه تدرك الفلسفة ذاتها لأول مرة في تاريخها؛ أي بما هي جملة مقولات. وهيغل هو أول من كشف هذا الأمر: «اكتشف المقولة الفلسفية وكشفها للفلسفة ذاتها»(١٠٧).

المطلق إذاً هو أول مقولة للفلسفة. وهذا لا يعني أنه أول مقولة فلسفية؛ وذلك لأن كل المقولات الاثنتي عشرة السابقة مقولات فلسفية تنتمي إلى الفلسفة وتفيد طرقاً يفكر فيها الفكر في ذاته ويتكون لذاته. لكن، ههنا في مقولة «الفلسفة»؛ أي في مقولة وعيها بذاتها، لا يتعلق الأمر بفعل التفكير في الأشياء؛ أي تحديد ما يعده الإنسان جوهرياً عنده، ولا حتى بفعل التفكير في ذاته، ولكن بفعل «التفكير في التفكير». والحال أن المقولات الأولى، حتى مقولة «الأنا»، كانت «تفكر»، والتي تلتها ـ وهو الأمر الذي اتضح أجلّ اتضاح في مقولة «الشخصية» ـ كانت «تفكر في الفكر» بما الإنسان تفكير والفكر آخره وغيره (قيم الآخرين هي قيم الذات مثلاً). لكن، مع موقف «المطلق» أضحى الأمر يتعلق بالتفكير ذاته. فما صيغ في قول أضحى هو القول ذاته وفهمه؛ أي الفكر والتفكير فيه، بل «التفكير في التفكير ذاته». وبهذا انجلت الفلسفة لذاتها بما هي مقولة؛ أي من حيث هي تفكير تفكير، أو بما هي فهم للكل (الذي يستوعبه القول) ولذاتها؛ أي لفهمها للقول نفسه. لقد صار العلم فلسفة، صار فهم الكل فهماً للذات وصار فهم الذات فهماً للكل. وبهذا اختفت الثنائيات التي قامت في الفلسفة بين الرأي والحقيقة، والوجود والماهية، والظاهرة والشيء في ذاته.. كما لم تعد الفلسفة معرفة بالجهل البشري (سقراط وأفلاطون ومقولة النقاش)، وإنما هي صارت معرفة بالعلم. وما عاد العلم معرفة عملية للإنسان في العالم (علم مقولة «الموضوع»)، وإنما هو صار فهما للذات بما هي الكل أو الجملة. وهكذا، فإنه لأول مرة إذاً أصبحت الفلسفة كلاً لذاتها وجملة.

والمترتب عن هذا، أن العقل لم يعد خاصية للإنسان مملوكة، ولا هو بقي ملكة له منسوبة، ولا نسبة له مسنودة، وإنما العقل أضحى هو الموجود الحاضر ـ وجود لذاته في ذاته ووجود في ذاته لذاته. والإنسان (هو) العقل ذاته. كما إن القول لم يعد نتاج صلة بين الإنسان والعالم، وإنما هو صار مجمل الأشكال المشخصة للتعالق بينهما بما هو مجمل يعي ذاته وصيرورته

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

في الطبيعة والتاريخ ومآله إلى العلم المطلق. والمتولد عن هذا أيضاً، انتهاء زمن «الانعكاس» أو «التفكر»، بما هو قام على الفصل بين الذات والموضوع، وأفول التصور بأن الموضوع ينعكس في الذات ويتفكر فيها. والحق أنه طالما تم تصور الفكر على أنه مخالف للإنسان وغيره، كان من المشروع أن تدعي مختلف الفلسفات، ما دامت هي تنظر إلى الأمر من الخارج، أنها حققت الفلسفة وختمت عليها بختم النهاية. لكن، ما إن أدرك المطلق في داخلية القول المتسق حتى صار إصرار هذه الفلسفات على ادعائها معاندة ومكابرة يقوم بها الاستدلال أو الفهم أو الميز، بما هو تفكير مرتبط بالخصوصية يرى أن الله لا يمكن دركه، وأن الطبيعة لا يمكن فهمها، وأن الأخلاق لا يمكن توجيهها، وأن الدولة لا يمكن تعقيلها. . وهي معاندة لجأ إليها ضد إقصائه من الشأن الكوني، محتجاً بالخصوصية والفردانية والذاتية، منتهياً إلى الإحساس أو الصمت؛ أي إلى التخلي عن القول المتسق، متعللاً بالقول: إن القول غير العالم، وإن العالم مؤسس على العنف، وإن الشأن الكوني ترهة، لائذاً بذلك رافضاً لتوسل لغة الكوني ومنطق الاتساق.

والحق أنه إن كانت الخصوصية تروم إقصاء المطلق بإشهار العنف، فإن المطلق يسعى إلى تحقيق التصالح التام؛ نعني تصالح الأمر الفردي والشأن المشترك والأمر الخصوصي والشأن الكوني. فهو يقر بأهمية الثائرين عليه؛ من استدلال (الفهم) واستشعار (الإحساس). وهو يرى أنه «بدون استدلال لا يقدر المطلق على درك أنه مطلق، وبدون إحساس لا يقوم عالم إنسي يمكن المطلق أن يدرك فيه أنه علم مطلق»(١٠٨). لكنه يرى، من جهة أخرى، أنه بدون المطلق لا يمكن فهم الاستدلال ولا الإحساس. أوَليست بأضدادها تُميّز الأشياء؟

والمتأدى من هذا كله، أنه لما كانت مقولة «المطلق» تشمل الكل ـ الجملة ـ بما فيه الأمر الخصوصي (مختلف المقولات السابقة)، وتدرك ذاتها على أنها نهاية كل قول متسق، فلا تتصور غيره إمكاناً، وحتى إن هو وجد كان مجرد استعادة لمقولة «المطلق» أو تكراراً أو خصوصية متجاوزة، فإنه ما من سبيل إلى تجاوزها سوى توسل فكرة «حرية التجاوز» ذاتها. وهي حرية لا يمكن فهمها أو دركها. ومن ثمة كانت هي عنفاً.

وبعد، أما طويت آخر صفحة في كتاب الفلسفة وطرس التاريخ؟ ألم تعد

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

الفلسفة قولاً متجاوزاً والتاريخ تكراراً معانداً؟ لقد بلغ الفكر منتهاه والتاريخ مبتغاه. فماذا بقي بعد هذا المنتهى وتحقيق هذا المبتغى؟ إن بقيت ثمة مقولة لم تذكر فلن تكون إلا تكراراً للمطلق أو استعادة. إن بقي هناك موقف لم ينظر فلن يكون إلا موقف خصوصية تجوز في كلية المطلق وكونيته. فنحن، ها هنا إذاً، أمام فضيحة: لا يقدر الإنسان على أن يذهب بفكره إلى أبعد مما ذهب إليه المطلق بنظره، لأن معنى أن يفكر الإنسان هو أن يبحث عن الاتساق؛ وهو ما بلغه المطلق ببلوغه فكرة الكل في ذاته. ثم إننا لو نحن أمعنا النظر في ما تقدم من المقولات لوجدناها، من جهة نظر المطلق، تتبع مسار ذهاب ومجيء بين الأمر الخصوصي والشأن الكوني، أو بين الوجود (ما في ذاته) والوعي أو الفكر (ما لذاته): فالحقيقة (ما في ذاته) يتلوها اللا ـ معنى (ما لذاته)، والحق والباطل (ما في ذاته) يتلوه اليقين (ما لذاته). وقس على ذلك مقولات «النقاش» و«الموضوع» و«الأنا» و«الله» و«الشرط» و«الوعي» و«الفهم» و«الشخصية». . وهو مسار لا يكتفي الإنسان فيه بأن يوجد من غير أن يفهم، أو أن يفهم من غير أن يوجد. غير أن هذا المسار يصبح، بفعل مقولة «المطلق»، مساراً دائرياً لاتعاقبياً ومغلقاً لا مفتوحاً. فلا يصير هناك إمكان للتقدم. فإن كان هناك إمكان آخر، كان إمكان الخروج عن المجموع بأكمله؛ أي إمكان المروق عن الفلسفة ذاتها. وهو إمكان يتصوره القول المتسق، لكنه لا يرى أنه يمكنه أن يحقق ـ وإلا هو خرج عن المطلق ذاته إلى خارج فارغ.

رابعاً: في المواقف والمقولات المتمردة على الحداثة

الحق أنه لئن هو كان بمكنة الإنسان أن «يفكر»، وأن «يخضع فكره لمستلزمات العلم» (القول المتسق)، فإن بمكنته أيضاً «ألا يفكر»؛ أي ألا يريد أن يفكر وألا يبتغي أن يتدبر؛ بمعنى أن بمكنته أن يرفض الفكر. وهذه «فضيحة» في أعين موقف المطلق. ولا غرابة في هذا، فالتجاوز عند المتجاوز كان دوماً لناظريه فضيحة! وعند صاحب المطلق أن الإنسان فكر وامتلك العلم وعلم السالبية وأدرك الخصوصية وعنادها اللا معقول. فكيف له أن يتمرد عما علمه وأدركه واستبانه؟ ومع ذلك، فإن اعتراض موقف المطلق هذا الوجيه لا يمنع الإنسان من أن يكون عنيداً، ولا يثنيه عن أن يبتغي أن يصير كائناً غير عاقل. وهذا الإنسان المتمرد، وإن هو كان يعلم أن التفكير قبول بالأمر الكوني وبالعقل وبالقول المتسق، فإنه يرى أن أنحاء القبول هذه من شأنها أن تقضي على الأمر الفردي الحميمي وأن تطوح به في غياهب المطلق.

ذلك أن عنده أن «نفكر» معناه أن «نبحث عن القول المتسق»، وأن نبحث عن القول المتسق معناه أن نطلب الشأن الكوني وأن نطرح الأمر الفردي؛ أي أن نطرح أنفسنا وذواتنا. ولذلك تجده يبادر إلى طرح القول المتسق وتابعيه؛ من عاقلية وحكمة ورضا. والحال أن معارضة القول ما كانت مسألة فكر، وإنما هي أمر واقع. وبعد، فإن مكر العقل ودهاءه لا يقدران على فعل أي شيء ضد الإحساس والعنف.

ها نحن أمام صنف من الناس موقفه مخالف لجميع أصناف المواقف التي رأيناها من قبل، صنف إنسان لا يريد أن «يفكر» وإنما هو يبتغي أن «يوجد». وهو لا يبتغي أن «يوجد»، على نحو ما توجد عليه الشخصية وجوداً في مواجهة كل شيء وضد كل الناس، لا ولا وجود الفهم بمعزل عن كل شيء وكل الناس، وإنما هو يروم أن يوجد الوجود الذي يجعل منه كل شيء وكل الناس. لقد عَلَّمَهُ المطلق أن ما من تعارض إلا وشأنه أن يؤدي، في خاتمة المطاف، إلى تآلف؛ ومن ثمة إلى قول متسق. وهذا ما يرفضه بالذات. فعنده يتعلق الأمر بالتخلص من «الفكر الكوني»، وذلك من دون أن يكف المرء عن أن يبقى كائناً كونياً مراداته مرادات الملأ؛ أي أن تكون إرادته إرادة للجميع. كما يتعلق الأمر عنده أيضاً بالتخلص من فكرة «التصالح العاقل» أو التصالح الذي يقيمه الفكر ويرتضيه. فهو يريد التصالح مع الواقع من غير عاقلية أو تفكُّر. ولذلك فإنك لا محالة تجده حين يفكر في ذاته إنما هو يفكر فيها بما هي «فضيحة» ترى الحق والشأن الكوني والأمر المعقول أمامها فترفضه وتطلب غيره. وإنها إذاً فكر مضاد؛ أي أنها نفي كوني ومطلق للشأن الكوني والمطلق[١٠٩].

غير أن هذا لا يعني أن هذا الإنسان المتمرد على الكونية والقول والرضا والحكمة يدخل في مواجهة مع الفكر والوجود الكوني؛ فذلك يفرض عليه الاحتكام إلى فيصل القول المتسق، وهو يمقته ويبغضه، وإنما هو لا «يطلب شيئاً على الإطلاق»، ولا «يقاوم شيئاً ما»، وإنما يريد أن «يوجد» فقط. أكثر من هذا، ما هو بفكرة مضادة على التحقيق، ليس هو «فكرة»، وإنما هو «فعل» أو «إنجاز». لنقل إذاً: إنه «صنيعة». فما يريده هو ما «يصنعه» في الواقع؛ أي أنه يريد «صنعته». ها نحن أمام **المقولة الرابعة عشرة**؛ عنينا بها

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٣٤٦.

مقولة «**الإنجاز**» **أو** «**الصنيعة**». وها نحن نوجد أمام إنسان يرفض أن يحيا من أجل المطلق، أو حتى أن يحيا من أجل ذاته، وإنما هو يحيا من أجل صنيعته، وهو يوجد بقدر ما توجد صنيعته، حتى ليقولن لسان حاله: «ما صنعته هو أنا، وما أنا هو ما صنعته»، أو هو يقول: «أنا الصنيعة، والصنيعة أنا». وإنه ليفعل، وإن فعله لهو ذاته. هي هو، وهو هي. ولغته لا قيمة لها إلا بمقدار ما تسمح له بأن يستغرق بأكمله في صنيعته. ولذلك هو يرفض كل قول أنى كان شأنه، بل يرفض القول (المتسق)، وينصرف إلى «الحياة» وإلى «الفعل».

يقول لسان حال إنسان الصنيعة هذا: لقد حقق القول وبقي الأمر. وبعد المقالة أما بقيت ثمة من فعالة؟ وليس له في القول مقول، فهو يقر بما للمطلق (القول المتسق) من إنجاز ومن معقولية، كما إنه لا يفكر في مجادلته ونقده وغمطه حقه. لكنه يضيف: ألا إن لكل أمر حقه. فللمطلق الحق في مجال النظر، ولي الحق في أمر العمل. وهو يناجي نفسه: لقد أضحى العالم معقولاً؛ بمعنى أنه أصبح لكل مشكلة معنى وحل معقولان، وأصبح بمكنة كل فرد أن يجد هذا الحل ويحققه شريطة أن يثق بالشأن الكوني المتحقق تاريخياً. فكل ما تفعله الخصوصية، بهذا المعنى ووفق هذا السياق، أمر حسن. أوَليس انتهى التاريخ واكتمل الفكر وتحققت الحرية؟ فماذا بقي؟ إذا حق أن التاريخ انتهى، في نظر القول المتسق، وأن الإنسان انغلق على نفسه، فلا جديد يلوح في الأفق، فإنه يحق القول أيضاً: إن هذا الإنسان لم يمت بعد، وإن العالم لم يكتمل، وإن الدائرة لم تختم دورتها. فماذا تعني حرية المطلق إن هي لم تعن الانطلاق الحر نحو الفعل؟ آنها تكون حرية مجردة بحيث تظهره بما هو الكائن الذي أفرغ من مضمونه (السالبية) وتخلى عنه، وهو يريد أن يحيا؛ أي أن يمتلئ. يقول لسان حاله: لا أريد حرية التحرر من القول الجزئي الذي يقول به الاستدلال، ولا أريد حرية التكلم في كل شيء ولا شيء على الإطلاق، ولا أريد حرية فهم كل شيء من غير تغييره... هذه ليست حرية. إن حرية موقف المطلق هي حرية القول المتسق، وحرية الفهم الكامل واستيعاب كل الأقوال الجزئية بما فيها قول الاستدلال. وهو لا يريد هذه الحرية لأنها لا تفيده في شيء، ولأنه لا يمكن أن يحيا بها وإن أمكنه أن يعلم بها. ولذلك فهو يشعر بأنه تعيس بسبب هذه الحرية المجردة ذاتها[١١٠].

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

هذا الإنسان الذي يعلم أن هناك علماً مطلقاً، لن يبحث لنفسه عن مخرج في «قول» مضاد أيان كان شأنه. فهو لن يعود القهقرى؛ إلى مقولة «الشخصية»، مثلاً، يستنجد بها ويعضد نفسه. غير أن نفي العودة إلى المقولة لا ينفي إمكان وجود قرابة تاريخية بين موقفين (لا بين مقولتين). والحال أن هذا الإنسان يوجد في حال أقرب إلى حال موقف صاحب «الشرط»؛ أي أنه يوجد في حال يجعله يقول: الشأن في الشغل أن يحرر المرء من القول. فعنده أيضاً من شأن الشغل أن يحرر الإنسان من حرية القول المجردة ومن ضيق وضع الخصوصية في المطلق. وبالجملة، ما كان المشكل عنده مشكل فهم العالم، وإنما الأمر أمر العيش فيه ملء العيش. فرغم أن العالم فهم، بشكل تام، على أنه شيء تام، ورغم ما قيل من أنه لا يمكن أن يقوم فيه أمر ذو جدة وأهمية، وإنما هو يستمر في الوجود فيه على نفس الوتيرة والجديلة، ورغم أن كل التناقضات صالح الفكر بينها فأفلح، ورغم أن التقدم لم يعد له من معنى إلا حياة الفردية والخصوصية، ما دام هو ثبت أن الكوني استنفد واختتم... فإنه لا بد من القيام بأمر ما، حتى وإن هو كان ناتجاً عن فعل اليأس، لتزجية الوقت على الأقل؛ إذ «لا شيء آخر يمكنه أن يزجي الوقت»(١١١).

هكذا يقول لسان حال الموقف الجديد وقد ارتضى لنفسه استئناف قول الشرط. وغير خاف على أحد أنه يقول ذلك بنبرة تهكمية خفية. ثم هو يضيف في زراية واضحة من ادعاءات المطلق: «[يقولون] ما الإنسان إلا كائن مفكر. نحن نأسف لهذا الأمر، وذلك لأنه من شأنه ألا يجعله يتقدم إلى الأمام». والحق أن إنسان المطلق بقي وحيداً معزولاً: للفكر عالمه، وله وحدته وعزلته وفرادته. وما دام المطلق يدعي أن الفكر ليس سوى العالم، وأن العالم ليس سوى الفكر، فإن من شأن الإنسان، الذي لا يفكر وإنما هو يحيا ويحس، أن يبقى وحيداً متفرداً، بل أكثر من وحيد، لأنه لا يمكن أن يقدم شكواه إلى المطلق، ما دام هذا يجيبه: أنا أفهمك، ولكن لا أستطيع لك عملاً. وإنه ليقول في لسان وحدته: «ماذا يهمني في كل هذا الأمر أن أُفهم أو حتى أن أَفهم، سوى أن أفهم. وليس ذلك بشيء»! أوَليس المطلق غنى لا يغني صاحبه من الجوع، وكساء لا يفيد صاحبه من العراء؟ إنه غنى القول وكساء الكلام. هناك إذاً إحساس بالفراغ والهجران والفقد وشعور بالشقوة والتعاسة والهجر. وهو إحساس مطلق، مثلما هو مطلق رضا العقل والرضا بالعقل. بل إن ذاك

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

الإحساس نتاج هذا الرضا، وذلك اليأس الصامت وليد هذا الكلام الراضي. . . هذه هي نقطة انطلاق هذا الموقف الجديد: لقد انفصل عن القول المتسق، لأنه ما عاد يجد فيه الجدوى. فلنتتبع مساره:

سبق أن قلنا: إن الرضا المبدئي الذي حققه المطلق للإنسان لم يعوضه عن إحساسه الواقعي بالضجر والملل والضياع. ولذلك هو انفصل عن القول المتسق وما عارضه على التحقيق. كان حاله حال ذاك الذي لا يجد للقول معنى في حياته العملية. لذلك هو انفض عن القول وانكب على ذاته؛ أي أنه انكب على إحساسه بنفسه وعلى تحقيقه لهذا الإحساس. قال لسان حاله: «طيب، هناك عالم قائم، وهذا أمر مفروغ منه. ولهذا العالم أنحاء شتى وأوجه عدة ـ ففيه شرط الإنسان وعمله ووعيه وشعره ودينه، وما عدا ذلك من ماجريات وجوده فيه ـ ولقد أبلى العلم المطلق البلاء الحسن في تنظيمه وترتيبه وتبويبه. لكن المسألة التي تطرح نفسها علي بإلحاح الآن هي: ماذا عساني أن أصنع بهذا العالم وفيه؟»[١١٢]. وهو لا يريد أن يصنع به ما صنعته الشخصية؛ أي أن يشعره بأنه خالقه بما يجعله فيه من مادة للصراع وحقل تتجابه فيه قيم الأغيار وأصالة الشخصية. كما لا يريد أن يفعل به ما فعل شاعر الوعي المتهكم؛ أي أن يثبت حريته فيه بالخلق (المتوهَّم) والهدم (المتخيَّل). لا ولا يريد صاحبنا أن «يفعل» فيه بمعنى أن ينجز فيه قولاً كونياً متسقاً. . . وعنده أن «يفعل» و«يصنع»، معناه أن «يخلق من أجل الخلق ذاته» وأن «يصنع من أجل الصنع نفسه». أوَليس معنى «الخلق» هو «صنع شيء لم يكن موجوداً من ذي قبل»؟ أوَ لا يجوز هذا الصنع، وذلك من غير أن يأبه إلى الأقوال والقيم والحرية وكل هذه التجريدات التي امتلأت بها دنيا المقولات؟ وبالجملة، حقيقة «الخلق» هي أن يوجِد المرء في هذا العالم صنيعته بما هي متعلقته لا بما هو متعلقها وبما هي منوطة به لا بما هو مناطها[١١٣]. . بهذا يضحى العالم «مادة» بين يدي الإنسان يفعل به ما يريد، وبهذا تصبح الدنيا صنيعته. . إذ يصبح لها معنى جديد ما كان لها من ذي قبل، وشكل مستجد غير مسبوق، ومضمون متفرد غير منهول. . وذلك من غير أن يأبه للأغيار أو يحتاج إلى الاستدلال أو يسترشد بالتأويل.

ولئن كان الآخرون ينظرون إلى صاحب هذا الموقف نظرتهم إلى امرئ

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

فظ غليظ عنيف غير مفهوم ولا مدرك، لا أخلاق له ولا ذوق ولا إيمان ولا شرعة. . فإنه يعلن أمام الملأ أنه لا يريد أن يُفهم أو يُدرك، وأن لا صلة له بأغياره. فهو الوحيد الذي اختار وحدته والفريد الذي رضي فرادته. والناس غير موجودين في اعتباره، لأن الأمر لا يتعلق بالنظر في الوجود أو عدمه، وإنما هو يتعلق بملاحظة الفعل أو انعدامه. ولذلك هو ما كان من شأنه أن يأبه لرأي الآخرين ولا أن يلتفت إلى حكمهم. فما يهمه إنما هو عمله وفعله وصنيعته. وحتى الكلام لا تكون له عنده فائدة إلا إن هو كان لفائدة عمله؛ إذ عنفه في عمله. كذا نجد في نظرية الأهواء صانعة التاريخ عند هيغل، وفي نظرية «الإنسان العظيم» أو «البطل» عند الزعيم السياسي الألماني النازي أدولف هتلر (١٨٨٩ ـ ١٩٤٥). . والإنسان العظيم صاحب الإنجاز ليس من شأنه أن يستعمل لغته، وإنما هو يعمل لغة غيره حتى يخاطبه. وإنه لإحساس بعمله، والإحساس لا قول له، لأن كل قول مضيعة للوقت. ثم إنه ما كان من شأن الفعل أن يكون إرضاء لرغبة ما، لأن ما كان من شأن البطل أن «يرغب» وإنما الشأن فيه أن «يفعل»؛ أي أن يحقق صنيعة، بل أن يوجد في صنيعة ويتحقق بها.

لكن، ههنا ما يبدو في موقف إنسان الإنجاز على أنه مناقضة: فههنا، من جهة، إلحاح على المباشرة في الفعل ورفض توسط الكلمة، وههنا، من جهة أخرى، توسط الكلام بين الإنسان والفعل. لكن صاحبنا يجيب بأن لا قيمة للكلام إلا إن هو سمح بوجود الشخص في صنيعته وتوحده بها. بمعنى آخر، ما كان صاحبنا فيلسوفاً، وإن منزلته لتبقى «خارج» القول «الفلسفي». إلا أن هذا لا يمنعه من التكلم. وإن لغته لتختلف عن سابقاتها الاختلاف الجذري. فهي لا تدعي الاتساق، ما دام القول بالاتساق يفترض اكتمال العالم والفعل يستلزم عدم اكتماله. ثم إنها لا تدعي كشف أي شيء، لأن القول المتسق كشَف كل شيء. ومن ثمة، ما عاد هناك وجود للحق ولا للباطل، وصار الفعل يتم عنهما بمعزل. وهي لا تفتح أي نقاش أو تسعى إلى أي وفاق؛ فعند صاحبنا لا وجود إلا له وحده، أما وجود الناس ففضلة. ثم إنه ما عاد هناك موضوع للنقاش. وبالجملة، هذه اللغة تشبه لغة صاحب الشرط بما هي وسيلة وأداة لا تتكلم عن شيء ما، وإنما تؤدي دورها في نشاط معين. وهي تختلف عن لغة موقف الشرط بما تضيفه من فكرة «الصنيعة» التي كان يجهلها من قبل. ثم إنه ليقول: ما كان للغة من أهمية تذكر لولا أن الناس

يتكلمون. أوَليس عالم الناس هو عالم اللغة؟ فكيف إذاً يمكن السيطرة على عالم اللغة هذا بساطاً إلى السيطرة على المجتمع والدولة؟ إن الناس يتكلمون اللغة ويؤمنون بها، وهم في الوقت نفسه أدوات تحقيق الصنيعة؛ ولذلك لزم أن تضبط لغتهم وتوجه بما يناسب ما يراد إنجازه (الطبيعة). وهذا ما يدفع إنسان الصنيعة إلى خلق لغته الخاصة التي بواسطتها يقدم نفسه إلى غيره ويفرض ذاته على من يعملون بلا صنيعة محددة. وبتوسل هذه اللغة المستحدثة يستفيد الناس ما يلي: ما كان لحياة الناس من معنى قبل إسهامهم في تحقيق الصنيعة، وما كانت لهم قيم أصيلة قبل ذلك، ولا هم كانوا أحراراً، وإنما هم كانوا أناساً سذجاً لما أقبلوا على اهتماماتهم المشخصة الضيقة مدعين أنها العمل المهم الوحيد مهملين أمر الرسالة (الصنيعة)، فكان أن انتهوا إلى الضجر والملل من حياة كانت تتجاوزهم وتعلو عليهم وتفوقهم. أكثر من هذا، إن المقولات السابقة بأكملها إنما هي، إذا ما حقق أمرها، وجد أنها عملت على تمهيد الطريق لمقولتنا حتى تنشأ، وذلك بأن خلقت جو الفراغ وهيأت عالم الهباء الذي أقامت مقولة «الصنيعة» عليه مرامها. غير أن لهذه المقولات فائدة إيجابية، وذلك بما هي معتبرة مهمة في ناظري الناس. ولذلك، فإن إنسان الصنيعة يوجهها ضد نفسها، ما دام هناك قول متسق يلجأ إليه ليبرر صنيعته، وما دامت هي تسمح له بترتيب أفكاره. وبعد هذا وذاك، أليس من المنطقي أن نخاطب الناس على قدر عقولهم؟

لكن، ههنا حاجة إلى فكرة منظمة؛ أي إلى مشروع. ولذلك يلجأ صاحب الصنيعة إلى اعتبار عهده عهد التهييء لهذه الفكرة؛ أي عهد الجيل الذي أمره أن يضحي بذاته تحقيقاً لها في انتظار جني الثمرة النهائية؛ عنينا ثمرة الحياة الممتلئة السعيدة. هذه الفكرة هي التي تدفع الناس إلى الانكباب على الصنيعة وعلى الخضوع إلى صاحبها. وحتى «يقنعهم» بذلك ـ أو بالأحرى «يحمسهم» إلى فعل ذلك و«يستحثهم» و«يدغدغ» عواطفهم و«يستدر» تعاطفهم ـ يتوسل لغة الإحساس؛ أي أنه يتكلم إلى الإحساس بالإحساس ويخاطب الوجدان بالوجدان. وقد يسمى نفسه «نبياً» أو «رسولاً» مصطفى اختاره القدر أو «مبعوثاً» برسالة أو «مبصراً» «رائية» وسط العميان أو «نبيهاً» «فطناً» وسط الأغبياء، كما يمكنه أن يعرض برنامجه بتوسل شتى الفكر: فهذا البرنامج ينجز معنى التاريخ، أو هو يحقق الانعتاق، أو هو يأتي بالنظام الكامل. . يتخير لذلك من الألفاظ ما شاء: «رسالة» الأمة و«مهمتها»

و«حضارتها». . والتناقض، كائناً ما كان في قوله، ما كان من شأنه أن يزعج، لأنه لا يتوسل كلاماً إلا لغة الصور. والخيار بين الصور منوط بالأثر الذي تحدثه في الأنفس. أما المتفلسفة المتعجرفة التي لا تقبل الصور وإنما هي تجادل فيها، فأمرها أن تعامل معاملة العدو، وأن تقصى إقصاء الشاة الجرباء المعدية. . .

يردد لسان حال المبدع القول أمام أسماع الناس: «أنا خالق الصنيعة. لزم أن يخقق المشروع الذي أحمله إليكم وأضعه بين أيديكم. وعليكم أن تشعروا بأن على عاتقكم أن تقبلوا على إنجازه بكل ما لديكم من شجاعة وبكل ما أوتيتم من قوة». لغته ههنا لغة الآمر، وصاحبها لا ينظر وينقد، وإنما هو يصدر الأوامر ويحكم، وأوامره لا تحتاج إلى تبرير: «افعلوا هذا، افعلوا ذاك. إن الصنيعة تطلبه وتتطلبه». وهو في قوله هذا يكون صريحاً لا كذاباً أو منافقاً أو مخاتلاً. وقوله أقرب إلى الأسطورة منه إلى القول المنطقي المتماسك. لكن أسطورة صاحبنا تتميز عن أساطير الأولين بما هي تعي ذاتها وتخلق نفسها وتنظر إلى عينها بما هي وسيلة وأداة. وإنها لفعالة، وإنها للغة الإنسان المتوحد في عالم يقبل المتوحدون اقتسامها. وإنهم ليعادون من يواجههم بأسطورة مغايرة ـ أولئك المعاندون الذين ما فهموا قول الزعيم ولا قدّروه حق قدره. وعند صاحب الأسطورة أن كل أقوال الآخرين أساطير تحمل على الفعل وتحضّ على العمل؛ لكن أسطورته فريدة لا مثيل لها. والناس جماهير الصنيعة ومادة تحقيقها ووسائل إنجازها. وإذا حق أن هذه الجماهير جماهير هلامية غير متجانسة، فإنه يحق أيضاً أنها منظمة داخل المجتمع والدولة، وأن الصنيعة تحافظ عليها كما هي لتستعملها بما هي. لكن، دعنا نتأمل في هذه الأسطورة.

يقر صاحبنا بأن الأسطورة لا تحمل العزاء إلى النفس ولا السلوى، ولا تربي الناس أو تثقفهم؛ لكن هذا لا يمنعه من القول: إن هذه السلبيات لا تحط من قيمتها بما هي تعد المؤمنين بها المخلصين لها بكرامة جديدة غير مسبوقة؛ كرامة تتمثل في أنهم إن اتبعوه أصبحوا سادة على الفور والآن. انتهى العمل وقضي الأمر ولم تعد طاعة التنظيم أمراً مطلوباً. والويل كل الويل لأولئك الأعداء الذين لا يبتغون اتباع قول المبدع الملهم. إنما يكفي قليل من الجهد وقدر ضئيل من الانضباط والثقة! فلقد تم تحصيل المنال أو كاد أن يتم. وإن على الجماهير، كل ملتزم لموقعه، أن تناضل من أجل

التنظيم نفسه وأن تكون رهن إشارة الزعيم. ههنا نتبين بنية خاصة: مرسل أو رسول (الزعيم)، ومتلقي (الجماهير)، ولغة (الإحساس) تحض على التقدم والرغبة في الشأن الأفضل، ووسيلة وواسطة (الصور). وإنها لتشكو من صعوبات جمة: فالموقف يستبعد، بدءاً، كل المقولات السابقة، ثم هو يعود، لاحقاً، فيستعملها جميعاً. وهذا يدعو إلى التساؤل عما إذا كان بمكنة هذا الموقف أن ينشئ مقولة (فلسفة)؛ علماً أنه يرفض القول والفهم والأمر الكوني، ويضع نفسه في الفعل لا في الفكر، كما يتبنى الوحدة والعزلة ضد الجماعة والأمة (اللهم إلا إذا تعلق الأمر بتوظيفها تحقيقاً للصنيعة بما هي البغية)؛ ومن ثمة فهو يستبعد الوفاق والحوار؛ فلا يقوم بين المبدع الملهم والناس سوى العنف والحيلة. والجواب بالنفي: فهذا الموقف موقف غير فلسفي. أكثر من هذا، إنه موقف معاد للفلسفة مصرّ على عناده. بل إنه ليعتبر الفلسفة موقف أعدائه ـ أولئك الذين يرفضون التعاون معه (التواطؤ)، ويلحون على محاكمة المشروع والنظر إليه بالنظر الناقد المتوجس. غير أن هذا لا يعني أنه يعتبر الفلسفة باطلاً؛ فهو لا يحكم بالحق أو الباطل وإنما بالنفع أو الضرر؛ ومن ثمة يعتبر الفلسفة ضارة. أما الفلسفة فتنظر إلى الصنيعة على أنها صنو المعاندة، بل إنها معاندة الأمر الخصوصي وإصرار العنف وسلبية الحرية. وعندها، أن زمن الفرادة والخصوصية والذاتية قد استنفد في زمن العقل، بل إن هذه كانت أداة العقل التي يستخدمها من غير أن تعي أو تفقه (مكر العقل). والآن، بعد أن تكشف العقل في الوجود، ما عاد لها مكان في الأمر الكوني ولم يعد لها محل في القول المتسق. فلا زمن للبطولة، ولا زمن للحمقة، ولا زمن للجريمة. وإن قول الشأن الخصوصي لهو «فضيحة»[١١٤]. وعلى الأكثر، هو استعادة لظاهرة عفت عليها عوادي التاريخ؛ نعني ظاهرة «البطولة».

غير أن الموقف يرفض مصادرة مقولة «المطلق» على اندماج الأمر الجزئي في الشأن الكلي واستيعاب الأمر الخصوصي في الشأن العمومي؛ أي احتواء الشأن الكوني للفردية. ومن ثمة، فإنه يرفض القول المتسق. إلا أن هذا الرفض الواعي للقول المطلق الاتساق ولتحكيم العقل هو ما يمنح لهذا الموقف مقولته وخصيصته؛ نعني مقولة «الصنيعة» ذاتها أو «الإنجاز الأعظم». لكن، هل حقاً هذه مقولة الموقف التي يرتضيها عن طيب خاطر، أم هي

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

تأويل الفيلسوف واستنتاجه؟ الحق أن ما يدفع إلى طرح هذا الالتباس واحتمال هذا التمويه هو أن المقولة الجديدة لا تبتدع لنفسها مفاهيم مستجدة مولدة، وإنما هي تلجأ إلى استعمال ما تجده أمامها من مولدات المقولات السابقة. وهي لذلك تنتهي إلى نوع من المفارقة: فهي، من جهة، تتكلم جميع اللغات؛ أي أنها تستعمل مفاهيم جميع المقولات. وهي، من جهة أخرى، تعلم أن لا واحدة منها تحمل الدلالة عندها؛ أي أن المقولات لا معنى لها أصلاً! والحق أنه سبق أن نبهنا، من ذي قبل، إلى هذا الأمر فقلنا: إن إنسان الصنيعة معتزلي متوحد يستعمل لغة من يخاطبهم فيعرض له ههنا أن يعرض موقفه في لغة غريبة عنه. والحال أن هذا الإنسان يستعمل مقولات شتى ويظهر بمظاهر متعددة تبعاً لمنفعته ومصلحته. فهو لا يقول: إن هذه المقولة حق أو باطل، وإنما هو ينظر إلى تأثيرها في هذه الجماعة أو في الأخرى. وما المقولة عنده إلا وسيلة لتمرير لغته الآمرة. ولما كان ذلك كذلك، تبين أن الأمر لا يتعلق، على التحقيق، بأقوال مستأنفة أو باستعادات مجددة، وإنما هو يدور على أقنعة يرتديها بساطاً إلى مصلحة يرتئيها.

ولما كنا، ههنا، لأول مرة أمام مقولة صار تحقيق الفعل فيها منفصلاً عن القول بل ضده، فإنه لزم أن نميز ما إذا كان خالق الصنيعة نفسه هو الذي يبرر صنيعته بقوله (أقوال مستأنفة تبريرية) أم إن إنساناً آخر هو الذي يحكم على موقف صاحب المقولة انطلاقاً من مقولة أخرى (أقوال مستأنفة تحكيمية أو تقديرية). والأولى لا تقوم من غير تحويل الصنيعة إلى رسالة وإنسان الصنيعة إلى إنسان مصطفى مختار، مع توسيط فكرة «الله» حتى يتمكن الرسول من فك إسار التقليد على عقول الناس وفتح المجال أمام رسالته. لكن، ليس صاحب الرسالة هو الذي يتبنى هذه اللغة (مقولة «الله» المستأنفة) وإنما المرسل إليهم. مما ينقلنا من الصنف الأول من الأقوال المستأنفة إلى الصنف الثاني. وعلى أية حال، يبقى صاحب الرسالة هو هو: فهو «العبقري» الذي يحقق الحرية، وهو «الشخصية التاريخية» لعصره الذي يعين محطات طريق التقدم لبلده، وهو «الشخصية العظيمة» التي تقيم جداول القيم الجديدة.. وهنا تختلط الأقوال المستأنفة الحقيقية بهذه الشبيهة...

غير أن ههنا إنساناً يرفض الصنيعة والقول المتسق معاً. فهو يريد أن يظل فيلسوفاً (وهو في هذا لا يقبل معاداة الصنيعة للفيلسوف)، مع إيمانه باستحالة الفلسفة (وفي هذا يخالف القول المتسق). إن هذا الإنسان الرافض (للقول

المتسق) والرافض للرفض (رفض القول المتسق من طرف صاحب الصنيعة) ليريد لرفضه المزدوج هذا أن يكون واقعة حادثة، وليس فكراً متصوراً. وذلك لأن الفكر لن يكون آنها سوى فلسفة أخرى تضاف إلى بقية الفلسفات السابقة؛ ومن ثمة تقود، لا محالة، إلى فلسفة المطلق من جديد. والحال أن صاحب الرفض يريد إحداث أمر يستعصي على القول ويتمنع عن الفكر؛ أي أنه يريد أن يضع الفكر أمام «واقعة» متمردة أو أمام أمر واقع؛ شأن أن نضع ذاك الذي يحدد الإنسان بالعقل أمام واقع الحمق، أو أن نضع ذاك الذي يحدد الإنسان باللغة أمام واقعة البكم. والواقعة التي يحرج بها هذا المعترض الفكر المطلق، بما هو فكر اللاتناهي، هي واقعة «التناهي» نفسها؛ يعني واقعة أن الإنسان محكوم عليه بالموت والفناء... ها نحن أمام **المقولة الخامسة عشرة** من مقولات منطق الفلسفة؛ عنينا بها **مقولة «التناهي»**.

هذا الإنسان الجديد لا يؤمن بالصنيعة. فهي عنده، وإن كانت أمراً ممكناً وحقيقياً بل حتى ضرورياً، فإنها لا تستوجب إيمانه بها. وهو بذلك يضعنا أمام واقعة جديدة: ينظر في الصنيعة ويرفضها. وما كان معنى «الرفض» هنا نقده للصنيعة بناء على قيمة أخرى يؤمن بها بحيث تبدو له هذه زائفة ومارقة ولا أخلاقية أو مستحيلة غير حميمية أو شخصية ـ وإلا سقط من جديد في فخ «القول المتسق» أو في فخ قول يفضي إليه. أوَليس هو لا يؤمن بالقول المتسق أيضاً؟ إنما معنى «الرفض» هنا أنه لا يعتقد في الصنيعة لأنه لا يريد بها. يقول لسان حاله: «على فرض أن صاحب الصنيعة يجد إشباعه وحبوره في ما ينجزه. لكن، ما شأني أنا بكل هذا؟». هذه هي طريقته في الإفصاح عن ذاته، وهي طريقة هامة عنده... وإنه ليعبر عن موقفه باستعمال صيغة: «لا أؤمن»، و«لا أعتقد».. وهي صيغة غير علمية (أي غير نظرية وغير نسقية وغير فلسفية..)، فلا عودة عنده إلى سابق المقولات. وأنى له بذلك، وقد مر بمقولة «الصنيعة» حيث العبارة عبارة عن عنف الإحساس المباشر، وحيث معارضة القول لا تتم بالقول وإنما بالرفض، بل عنده برفض الرفض؟

الحق أن صاحب الصنيعة إن تُدبر أمره ظهر أنه يؤمن بالصنيعة أكثر مما يحققها بالفعل. فهو على التحقيق يؤمن بالإيمان بها لا بها. ولذلك هو يتكلم عنها أكثر مما ينجزها. ومن ثمة كان موقفه موقف الإشباع في الإيمان ذاته لا في الأمر الذي آمن به. أوَليس في هذا نسيان للعمل ذاته؟ إن لفي هذه التشكيكات التي يبثها إنسان التناهي في موقف إنسان الصنيعة تجاوز له.

والحق أنه خلف هذه التشكيكات تثوي «فلسفة إخفاق» كاملة. فعند الإنسان الجديد لا يوجد شيء مكتمل تام ومخلوق كامل، لا يوجد فعل محقق؛ وإنما كل ما يوجد «حركة في فراغ وفعل في هباء» من غير توجه أو إمكان توجه. وعنده أن الإنسان الخالق لا يخلق على التحقيق شيئاً، وإنما هو ما يفتأ «يتكلم»، وكلامه لا معنى له، شأنه في ذلك شأن حركته تماماً. إن الصنيعة لهي دوماً مشروع واستباق لأمر لن يتحقق أبداً؛ أي أنها مشروع يلقي فيه الإنسان بنفسه لتتلقفه هوة العدم[١١٥]. غير أنه يعلم، من جهة أخرى، أن فقد الإيمان ليس أمراً متعلقاً بالغير وإنما بالذات، وأن القول لا يقدر على فعل شيء ضد هذا الإحساس، لا ولا على مواجهة العنف القائم في العالم. ومن ثمة فهو يعلم أن الإيمان بالمطلق لن يحميه أو يحقق له العزاء والسلوى، وأن رفضه للفعل لن يمنعه من أن يخضع لفعل الغير، وأنه، وإن كان بمكنته أن يخفي خوفه من تهديد العنف باعتقاده في إمكان التصالح، فإن هذا الأمر لا يمنع التهديد من أن يبقى أمراً قائماً ولا يمنع العنف من أن يظل شأناً باقياً. والمحصلة، أن لا عودة ممكنة إلى القول المتسق وإلى المطلق، لا ولا تحقق للصنيعة والفعل. ومع ذلك فلا مسلك للانفلات من قبضة المطلق سوى الصنيعة؛ أي الخلق. وهو خلق، كما أسلفنا، غير تام. وإن هو تم، فإنما يتم في جو من الإخفاق والفشل المرتقب. وهو إخفاق يلازم الفعل ويؤسسه وما كان هو مجرد عرض من أعراضه قد يحدث وقد يمتنع. وإذا حق أن إنسان الصنيعة قد رفض القول المتسق بل حطمه، فإنه لم يحطم القول على الإطلاق، وإنما هو دمر اتساقه. ثم إنه ترك العالم على حاله كما وجده وحاول الخلق بما هو موجود؛ أي الخلق في العالم القائم الذي ليس هو سوى عالم الشرط. وهل يحتاج الأمر إلى تذكير؟

والحال أن صاحب الصنيعة، بما أنه رفض الاتساق، اعتمد على اللااتساق أو التهافت؛ أي أنه لجأ إلى الاستعانة بالعنف، وقال: بما أن العنف موجود، فإن الاتساق غير موجود؛ علماً أنه لم يعمل، على التدقيق، إلا على نسيان فعل «الخلق» الحق؛ نعني خلق العالم ذاته. وهو إذ ما «فعل» ترك العالم على شأنه؛ أي على شرطه، ثم حاول هدمه بالعنف. لكن الشرط بقي قائماً، إلا أنه اتخذ هذه المرة صبغة الشرط الإنساني؛ أي شرط وجود الإنسان في عالم غير قابل للدرك أو المعرفة، عكس ما كان الشأن عليه في

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

مقولة «الشرط». وإنه لأقر أن وجوده في العالم وجود مشروط؛ أي معرض للعنف. وهو عالم لم يعد من الممكن التكلم فيه بعد هدم القول المتسق. وحتى إن هو حدث أن تكلم فيه تكلم بلغة السلب؛ أي بلغة «الإخفاق» و«الفشل». . وبالجملة، ما اكتشفه إنسان التناهي أن الشرط حق لكنه موجود في الإنسان ذاته وليس في العالم. فالإنسان كائن مشروط؛ إلا أنه، وهذه مفارقته، لا يستطيع فهم شرطه أو دركه. ولهذا كانت الصنيعة تعبيراً عن الإخفاق. ووجه إخفاقها أنها ما قاومت الشرط ولا فهمته ولا هي منعت الإنسان من الاستمرار في القول حتى وإن هو كان قولاً غير متسق.

والحقيقة التي يلاحظها إنسان التناهي هذا أن الإنسان كائن متكلم في العالم. لكن مأساته أنه لا يفلح في الجمع بين هذين الأمرين: الكون والكلام؛ أي أن «يكون» وأن «يتكلم» في الوقت نفسه. فقوله «يفلح» دوماً بمقدار ما هو «ينسى» نفسه وينسى العنف، وهو قول «ينهار» بقدر ما «يبدأ» في الكلام عن نفسه وعن العنف. ذلك أن القول، إذا ما هو كان متعلقاً بما هو موجود قائم، فإنه يخفق في العبارة عن الإنسان، وذلك لأن الإنسان ما كان كائناً قائماً، وإنما هو خالق نفسه. وهو خالق شأنه أن يخفق في الخلق. ومن ثمة فإن قوله لا يتعلق به، وإنما بما ليس هو يتعلق. والمترتب عما تقدم ما يلي: لا حياة للإنسان من غير خلق، لكن الإنسان يخفق في أن يخلق ويبدع. ولا حياة للإنسان من غير فهم، لكنه يعلم أن فكرة «الفهم» ذاتها غير مفهومة. ولا حياة للإنسان من غير تفلسف، لكن كل تفلسف نسيان للأمر الجوهري بما هو نشدان للأمر المتسق. فقد تحصل من هذا: الإنسان هو «الخلق المستحيل» و«الفهم المستحيل» و«التفلسف المستحيل». وإنه إذاً الإخفاق. فالصنيعة إخفاق، لأن التناهي يوجد في قلب الفعل. والقول إخفاق، لأنه نسيان للنقص الإنساني والمعايب الآدمية. نحن إذاً أمام مفارقة: لا يكون الإنسان إنساناً إلا عندما يكون متفلسفاً، لكنه يكون متفلسفاً فقط عندما يعلم استحالة الفلسفة. ولا يمكن أن يوجد قول إلا إن كان ثمة وجود، لكن، إن كان ثمة وجود فلا محل للقول فيه؛ لأن الوجود لا يعبر عن جملة الإنسان!

نحن إذاً أمام مقولة «المتناهي» أو «النهائية» ـ وهي المقولة التي شأنها أن تعارض كل تصور يدعي أنه يدرك الشأن «اللانهائي» أو الأمر «اللامتناهي» ويفكر فيه. والحال أن الواقعة الأساسية التي سبق أن قلنا إن بها تُعارض هذه المقولة موقفي المطلق والصنيعة معاً هي أن الإنسان، أساساً، كائن متناه ـ

فلا يمكنه أن يذهب الحد القصي في الفكر (بما خالف مقولة «المطلق») والفعل (بما باين مقولة «الصنيعة»). ومعنى أنه كائن «متناه» أنه مائت أو هو يموت؛ أي أنه يمكنه أن يتوقف عن الوجود في أية لحظة بسبب الموت، فينتهي بذلك فكره وعمله. والإنسان يطرح مسألة «الموت» لأنه كائن متناه، وما كان الأمر بالضد؛ أي لكونه من شأنه أن له مشاريع ويخشى من عدم اكتمالها. فهو يخشى الموت ويجزع منها ولا يسترسل إليها لأنه يريد تحقيق أمر ما. ولهذا، فإنه ما من عالم يشيده الإنسان إلا وكان عالم نسيان يصبح فيه الإنسان شيئاً بين أشياء؛ أي يتحول فيه إلى شيء بين أشياء أخرى، أو قل: يستحيل فيه إلى «إنسان ـ شيء» بين «أناس ـ أشياء». ولا عالم آخر سوى هذا العالم الدنيوي؛ ففيه يعلم الإنسان أنه لا محالة ميت، وفيه يمكنه أن يتخلص من طرح قضية موته بتوسل المنطق التالي: لا محالة أن الإنسان سيموت في يوم من الأيام؛ أي أنه سيكون ميتاً في اعتبار الآخرين؛ بمعنى أنه سيحيا لحظة عصيبة من عمره (ساعة نهاية حياته)، لكنه ما دام حياً فإنه متعلق بالأمل، وما دام هو حياً فإن الموت غير حاضر. إن الموت دوماً هو موت الآخرين أو الموت في اعتبار الآخرين. ولذلك يقول لسان حاله معزياً نفسه: «لن أبكي موتي»[١١٦]. والمترتب عن هذا، أنه لئن كان الموت شأناً هاماً، فإن ذلك ما كان بسبب كونه يعمل على إيقاف نشاطي وحياتي، وإنما لكوني أنظر إليه وجهاً لوجه بعد أن أدركت أني، أساساً، كائن متناه.

والتناهي الحق هو التناهي الذي يظهر في واقعة الخيار بين أمرين لا يمكن المرء أن يختارهما معاً بسبب من محدودية اختياراته؛ أي بسبب من واقعة نهائيته بالذات. وهذا بالضبط ما يسميه إنسان الصنيعة خلقاً، وما نظر هو إلى صنيعته بما هي أحد طرفي الخيرة الذي يقصي الطرف الآخر؛ أي الخيار المخالف. وما قوله بالخلق إلا ادعاء، لأنه حرم من حرية الخلق ذاتها. ومعنى هذا، أن الصنيعة إخفاق لأنها ما كانت هي خلقاً في عدم (ex nihil)؛ أي في إطار خيار حر، وإنما هي خيار بأداء ثمن العدم (ad nihil)؛ أي أنها خيار يستحضر إعدام الخيار الآخر، كما يستحضر الإخفاق.. ثمة أشياء كثيرة يمكن الإنسان أن يقدم على فعلها، لكنه لا يمكنه أن يفعلها كلها في الوقت نفسه؛ إذ هو ملزم بالبدء بالشأن الأساسي والجوهري منها... ومعنى هذا،

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

أن الصنيعة تتضمن دوماً قدراً من الإخفاق، بل هي الإخفاق ذاته. وحتى حين هي تفلح، فإنها لا تفلح الفلاح كله، لأنها تظل دوماً صنيعة محدودة محددة ـ فلا تمكن الإنسان أبداً من أن يحقق وجوده وحضوره. إذ وراء كل صنيعة تبقى هناك صنيعة أخرى تنتظر أن تنجز؛ فلا شيء يتم إنجازه على التمام؛ لا شيء يمكنه ذلك؛ لا شيء إذاً أنجز على التحقيق. ومن شأن المشاريع أن لا تنتهي لأن كل مشروع هو مشروع متناه غير كامل يحوج إلى القيام بمشروع آخر. ومن هذه الجهة من النظر، ما كان الإنسان حراً، وذلك لأن من شأنه أن يجد نفسه دوماً مطوقاً في عالم لا يقدر على هجره من غير أن يطوقه عالم آخر[117]. والمترتب عن ذلك، أن الإنسان كائن مشروط، وأن عمله عمل غير تام، بل إنه عمل فاشل حتى وإن أفلح هو في إنجازه؛ وذلك لأنه لن يكون عملاً تاماً على الإطلاق، ولأنه لا نهاية للمشاريع ولا خاتمة، ما دام كل مشروع بطبعه متناه. وهذا الإخفاق، وهذا الفشل هو ما يميز الكائن الإنسي عن الكائن الشيئي. فهذا يُتصور، وجودياً، على أنه هو ما هو موجود. أما ذاك، فإنه ليس أبداً ما هو موجود، وإنما هو مشروع منفتح على المستقبل.. غير أن هذا المستقبل لا «يحين» أبداً؛ أي لا يصبح حاضراً متجسداً.. ولئن حق أن الإنسان يوجد في العالم كما توجد الأشياء الأخرى، غير أن جهة وجوده ليست تنتمي إلى هذا العالم ولا هي تستغرق فيه، على خلاف ما هو الشأن به عند باقي الأشياء: ذلك أن الإخفاق علامة على بينونة كينونته عن كينونة العالم والأشياء، وذاك بما ثبت من أمر كون كينونته كينونة متناهية ومنفتحة في آن واحد ـ وهما سمتان لا تعنيان عالم الأشياء على الإطلاق.. وليس معنى هذا أن الإنسان يوجد خارج العالم؛ بل إنه يوجد فيه؛ أي في الزمن. غير أن الإنسان لا يوجد في الزمن كما يوجد المحتوى في الحاوي، وإنما وجوده هو الزمن ذاته. وهذا «الوجود ـ الزمن» ـ الذي هو الإنسان ـ هذه «الزمنية»، ما كانت هي «خاصية» تعرض لأفعاله أو لسلوكه؛ أي ما كانت هي شأناً عرضاً أو أمراً طارئاً، وإنما هي ما يؤسس حياته بما هي حياة إنسان. وبالجملة، إنما الإنسان الزمن. ووجوده الذي يتعالى فيه عن ذاته ويتجاوزها، بما هو تعالٍ عن الذات ـ أي بما هو مشروعه ـ ليس شيئاً آخر سوى هذا الزمن ذاته. وهو زمن سابق عن كل زمن مقاس معطى مدرك، كما هو زمن سابق عن كل زمن كوني وخارجي.. فمن شأن المشروع أن لا يتعلق بهذا

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

الزمن الموصوف، وإنما هو مصدره وأصله ومنبعه، كما إن مستقبل المشروع لا يتعلق ببعد من أبعاد الزمن المقاس؛ وإنما الوجود الإنسي ذاته لا يتحقق إلا بقذف الإنسان نفسه نحو الإخفاق وعن وعي. وما كان من شأن المشروع أن يفلح أبداً، لأن الشأن في الإنسان أنه «زمنية»؛ أي انفتاح على الزمن يدوم. . ههنا نتذكر استعمالات هايدغر لهذه المقولة ولا سيما منها جانب الزمنية. لكن هذا لا يهم منطقي الفلسفة وإنما الذي يهمه هما فكرتا: «التناهي» و«الإخفاق».

الإنسان كائن متناه لأنه لا يقدر على خلق حاضره؛ ومن ثمة فهو كائن ناقص. غير أنه، بخلاف بقية الكائنات الأخرى، يعي نقصه ويقبله. أكثر من هذا، يدرك أن في نقصه حريته. فهو ليس حراً إلا في نقصه، وهو ليس ناقصاً إلا بسبب من حريته. هذه تزر وزر تلك. وتحقيق الإنسان لذاته معناه قبوله هذه الهوية (الحرية=النقص)؛ أي قبوله بوجود النقص وتفشيه في كل مناحي وجوده. معناه أيضاً عدم نسيان هذا الأمر، أو بالأحرى تذكره في عالم النسيان هذا الذي هو وجود الإنسان في العالم. وبالنسبة إلى الإنسان وفي اعتباره، كل الإمكانات واردة محتملة، بل هو نفسه هذه الإمكانات؛ لأن الإمكان متضمن في المشروع نفسه وفي الزمنية التي هي وجود الإنسان ذاته. غير أنه بما أن الإنسان هو جملة هذه الإمكانات لا غير، فإن حياته في العالم إخفاق، ما دامت هي تحقيق استحالة الإمكانات (أي تحقيق إمكان واحد، ومن ثمة إعدام بقية الإمكانات). وإن فعله، بالتالي، هو فعل هجر المستقبل والتخلي عنه (بالتخلي عن الإمكانات الأخرى بما هي المستقبل المنظور). ذلك أنه «من شأن الإنسان أنه في كل لحظة يموت. وفي نفس الوقت من شأنه أنه، بما هو في كل لحظة يكون منفتحاً على المستقبل، كائن حر وناقص»[(١١٨)]. والمستفاد من هذا، أن الإنسان يصبح هو من هو أمام نهائية وجوده؛ أي أنه يصبح دوماً ذاته، لأنه لا يكون دوماً نفسه. ها هو يتفلسف في وجوده؛ أي ينشئ قولاً. وغرض قوله هذا الوعي بنهائيته، ومن ثمة تجاوزها. غير أن القول ما يفتأ يذكره بنهائيته، وذلك لأن القول نفسه نهائي. فكيف يتم تجاوز الأمر النهائي بالشأن النهائي نفسه؟ الإنسان إذاً قول في وضع، وهو يتكلم لأن وضعه على التحقيق وضع إخفاق وعدم كفاية (نقص) وعجز عن الخلق.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

وما كان من شأن الإنسان أن يكون أبداً وجوداً كلياً، بل هو وجود في موقع من العالم يقذف منه بنفسه إلى الأمام ويسير نحو المستقبل، لأنه نقصان في نظر الموقع والموقع نقصان في نظره. وإنه لينشغل بالعالم لأن العالم يشغله. وليس وضعه هنا إلا وضع هذا الانشغال الذي هو شكل حياته المشخص في هذا العالم ـ هذه الحياة التي بها يهجر نفسه ويتركها للعالم الذي ينسى نفسه فيه.. وذلك بما ثبت من شأنه من أنه عوض أن يجعل من العالم انشغاله يجعل منه ملجأه، وعوض أن يجعل من وضعه نقطة انطلاق لمشروع يجعل منه وضعه النهائي.

اتضح من العرض الذي سلف لمقولة «التناهي» أنها رفض للمقولتين اللتين تقدمتاها؛ نعني مقولتي «المطلق» و«الصنيعة»، أو لنقل موقف «القول المتسق» و«الإنجاز». لننظر كيف تفهم تلك المقولة هاتين: إنها لترى، في ما تعلق بالمقولة الأولى، أنه بفكرة «المطلق» حقق الإنسان التحرر من فكرة «المشروع»، بل حتى من فكرة «الانشغال» به؛ إذ أصبح المشروع عندها يعني الشرط الموجود في العالم بما هو شرط وجود الإنسان وليس الشرط الإنساني الذي يجلو به معنى العالم. وليس معنى هذا، أن المطلق أنكر فكرة «المشروع» إنكاراً نهائياً، وإنما هو تحايل عليها وداراها بحيث لم يبق الإنسان مركزاً للعالم، وإنما صار العالم مركزه وأضحى ما يحدث للإنسان يحدث للخصوصية لا له بما هو إنسان. ومعنى هذا، أنه ما أنكر فكرة «التناهي» ولا فكرة «المشروع»، وإنما هو «ذوبها» في فكرته عن «تصالح المتناقضات». فالخصوصية والفردية والنهائية لا حضور لها عنده، إنما الحاضر المطلق. وبهذا صار وضع الإنسان في داخل العالم وضع امرئ مشغول بالعالم غير منشغل به.

كما إن الموت أصبح فكرة مفهومة في إطار موقف المطلق لا فكرة مقضة لمضجعه. فشأن الموت أن «يفهمه» الإنسان، وليس أن «يتجرع طعمه» الإنسان. وبالجملة، لا شيء صار في مقولة «المطلق» يهم سوى العالم في ذاته بما هو كونية وعقل، أما النهائية والموت فشأنها أن تمتص بداخله وتنسى.. لهذا احتيج إلى العنف لزحزحة الموقف المطلق من سكينته الناسية؛ أي لرد الإنسان إلى ذاته. وهذا ما قامت به مقولة «الصنيعة» إذ هي حررت النهائية وجعلتها ترتمي في أحضان العالم (الإنسان يحقق الإنجاز داخل العالم)، كما إنها رفضت المنزلة التي أعطيت للإنسان، ووثقت ثقة عمياء بقدرته على الخلق والإبداع. والحال أن وضع الإنسان في «الصنيعة» هو وضع عنف يعارض العنف

لينفرد به؛ أو لنقل بلغة العلم المطلق: الإنسان هنا ينكر التاريخ ولا يريد أن يكون كائناً تاريخياً. لكن الذي يجب أن يحاكم إنسان الصنيعة هنا ليس هو إنسان العلم المطلق؛ لأن في اعتبار هذه الصنيعة إحدى ثلاث ـ إما هي جريمة أو حمقة أو جنة ـ وبالتالي لا منزلة لها في التاريخ منذ أن تصالح الناس فيما بينهم بالاعتراف المتبادل ببعضهم البعض. إنما الذي يجب أن يحاكم «الصنيعة» هو إنسان التناهي. وهو إذ ينظر إلى «الصنيعة» ينظر إليها بما هي رفض للتاريخ ورفض للرضا في القول المتسق؛ مع أنه لم ينته التاريخ عنده وإنما بدأ، وبدايته تحقيق «الصنيعة» ذاتها. وإذا كان إنسان الصنيعة يقبل فكرة أن يكون متناهياً في عالم متناه، فإنه لا يريد أن يعترف بهذا الإمكان ولا يريد أن يعلم بأنه يقبل بالتناهي. ولذلك فهو يلقي بنفسه للعالم ويسلب حريته بتحقيقها؛ أي أنه ينساها ويغفو عنها بالظفر بنجاح مؤقت. أكثر من هذا، إنه يرفض العالم المعطى والتاريخ (القول المتسق)، وهو، في الوقت نفسه، يسعى إلى تحقيقه في فعله وخلقه. وذلك تناقضه الأساسي الذي يُحجب عنه وإخفاقه الذي لا ينظر فيه: يعتقد أنه سائر نحو تحقيق النجاح بفضل صنيعته، لكنه ينسى أن النجاح ما عاد أمراً ممكناً بعد رفض فكرة «الاتساق». وهو يواجه الإخفاق ويقبل به حتى، لكنه سرعان ما ينساه[١١٩].

والحال أن الإنسان، على التحقيق، ليس مشروعاً يتحقق في حاضر قادم وشيك؛ على نحو ما يعد به الإنسان نفسه من تحقيق الرضا والإشباع، وإنما هو مشروع قائم في عدم؛ أي أنه عمل في طوق من إخفاق. والإخفاق دليل التناهي وأمارته. ووحدها رؤية التناهي ونظرته تجعل الإنسان يكتشف أن الحرية هي الإخفاق، وأن النجاح هو النسيان[١٢٠]. فلا يقنع بادعاء الموقف المطلق نسيان المتناهي «نسياناً معقولاً مبرراً» بغية تجاوز النقصان وتحقيق الامتلاء (الحضور)، ولا يرضى بمناورة موقف الصنيعة الذي أنكر على المطلق ادعاءه تحقيق الحضور وبقي سجين الفكرة ذاتها يلهث وراءها بتوسل العنف. ولئن كان إنسان المطلق قد أراد إدماج الأمر اللامتسق (الأمر الخصوصي) في الشأن المتسق (القول) ورده إليه وضمه، فإن إنسان النهائي يريد إدماج الاتساق نفسه (القول) في اللااتساق (الخصوصية)، أو هو يريد أن يقيم اللااتساق على نحو متسق. وذلك لأن الإمكان الأولي نسيان، وهو يجد

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

أصله في ما ينساه: اللااتساق. فالإنجاز مثلاً (الاتساق) أصله الإخفاق، أو هو يقوم في إطار من الإخفاق (اللااتساق)، والفعل (الاتساق) يتم في إطار من العدم (اللااتساق). وتعبر فلسفة الكينونة عن هذا الأمر بما يلي: إن المسالة الأصل هي مسألة تلك الكينونة التي لا تكون أبداً حاضرة ولا تعبر عن نفسها دوماً في جملة الإنسان؛ أي في القول. وهي أقوى من الإنسان وأعظم منه، إلا أنها لا يمكن أن تجلو نفسها إلا من خلاله. وليست التجلية هنا تتعارض مع تناهي الإنسان، وإنما على العكس من ذلك تماما تقوم عليها. فههنا الاتساق (القول، الإنسان) مدمج في اللا اتساق (الكينونة)، بل هي تتفرع منه وعنه. والحال أن ما من فكرة عن الكينونة مخالفة لما تقدم من توصيف لها إلا وهي لا محالة قائدة إلى أحد أمرين: إما تذويب الكينونة في العلم المطلق؛ ومن ثمة نسيانها، أو طفوحها وإلغاء كل قول. والحال أن الأمرين معاً غير ممكنين لأنه ههنا، من جهة أولى، غياب للعلم المطلق، ما دام الإنسان كائناً زمنياً ومتناهياً. وههنا، من جهة ثانية، وجود للقول، وذلك بما أن الإنسان يحيا في العالم ولا حياة إنسية بلا قول. ولا وجود لعلم مطلق، لأن وجود الإنسان وانشغاله بالعالم إخفاق، ولا يمكن ألا يوجد القول، لأن انشغال الإنسان بالعالم له معنى والمعنى مما يتقال[١٢١].

فقد تحصل مما سبق أن ههنا واقعة (الكينونة). وهي ليست واقعة إلا بالنسبة إلى الإنسان، بما هو إنسان، لا بالنسبة إلى الشيء، بوصفه محض شيء. ومن ثمة، كان من شأن الإنسان أنه مشروع الشأن فيه أن يجلو العالم ويوضحه ويستكشفه. إن الإنسان قادر على تلقي الحقيقة (Capax Veritas)، وما من كائن آخر إلا وشأنه أنه كائن له منكشف. فهو قادر على كشف الكائن، أنى كان شأن هذا الكائن، وما هو كائن قادر على الانكشاف له. وإن «اللااتساق المتسق» ليكمن في ما يلي: إن نحن قارنا «وجود» الإنسان بـ «كيان» الأشياء خلصنا إلى أن «الشيء» يظهر ويتجلى في «حقيقة»، لأن العالم الذي يتجلى فيه عالم غير كاف (ناقص). ومن ثمة، فهو يتجلى، على التحقيق، على مستوى باطل زائف، وإلا ما تجلى. فحقيقته إذاً حقيقة باطلة. وهي حقيقة لأنه يتجلى، والتجلي حق، وهي باطلة لأنه لا يتجلى إلا في عالم متناه ونهائي[١٢٢]. أما **الإنسان فإن ليس من شأنه أن ينكشف** ولا **أن يكشف**

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

عن وجوده بهذا المعنى، لأن الإنسان ليس موجوداً على نحو الشيء، وإنما هو الذي شأنه أن يكشف الوجود. غير أن مفهومي «الحقيقة» و«الوجود» لا ينطبقان على الإنسان إلا في نمط نسيانه لذاته؛ أي إلا عندما هو يدرك ذاته بدرك «موضوعي»؛ بمعنى إلا عندما هو يجعل من ذاته «موجوداً» في العالم؛ أي «موضوعاً» لانشغاله. وعلى التحقيق الإنسان «لا يوجد» وإنما هو «يقدر»[(١٢٣)]؛ أي يستطيع صنع نفسه وخلق ذاته. وهذا يعني أنه دوماً صنع نفسه. وهو يعني أيضاً أنه يوجد بقدر ما هو يفهم ذاته على هذا النحو. ومن ثمة، فهو ليس إلا مشروعاً (غير موجود) للإنسان الماضي؛ أي هو فشل بما هو الماضي؛ بمعنى أنه كائن يدخل الفشل والإخفاق في تكوينه أو وجوده. والمترتب عن هذا أن وصف الإنسان بكونه مشروعاً وزمنية وتاريخاً ليس معناه أنه كائن «موجود»؛ بمعنى منشغل بالعالم، على نحو ما كرسته مقولة المطلق، وإنما هو، بهذا المعنى، «غير موجود». إنما هو «ممكن الوجود» أو «قادر على الوجود».. وأن يكون المرء نفسه في العالم، معناه أن يقبل التناهي المتعين؛ أي أن يقبل أن يكون هذا الفرد أو ذاك. وهو قبول يتم في إطار حرية النفي الممكنة «لهذا» و«لذاك»، بل لكل «هذا» ولكل «ذاك». وهي حرية يظهر طابعها المتناهي في استحالة الرفض المطلق لـ «هذا» أو «ذاك»[(١٢٤)]. ههنا مفارقة: فالإنسان مشروع في الوجود الذي هو الوجود من أجله بما هو إمكان والذي هو أيضاً عدم بالنسبة إليه بما هو وجود في العالم لا يكفي الوجود فيعدمه. غير أن هذا الوجود الذي يعدم الإنسان هو نفسه الذي يمنحه الوجود بمنحه حرية قبول إعدام وجوده في العالم؛ أي الحرية التي تحرره والتي يتحرر فيها من النسيان بما أن وجوده وجود نسيان. والمترتب عن هذا، أن يكون المرء نفسه معناه ألا يكون شيئاً؛ أي أن يعدمه الوجود الذي هو عدم معدم؛ مع علم الإنسان بهذه الحقيقة[(١٢٥)]. فبالوجود يوجد الإنسان إذاً، وهو عادمه، هو الدواء والداء، هو الترياق!

والحق أن هذا القول إن تؤمل ظهر أنه قول المفارقة. وقول المفارقة هذا هو القول المتسق (وجود الإنسان) في اللامتسق (عدمية الإنسان)؛ أي ارتباط الحرية (الشأن المتسق) بالعدم (الأمر اللامتسق). وههنا بالذات يكمن إمكان

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٨١.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

للتفلسف. ففي عالم لا توجد فيه إلا الحرية، أو في عالم يكون فيه الإنسان محكوماً عليه بالحرية، فإنه إن نسي حريته انغلق على نفسه ونسي نفسه بما هي إمكانه؛ أي جعل من نفسه شيئاً. ثم إن ههنا إمكاناً ليصير الإنسان فيلسوفاً، أو بالأحرى متفلسفاً؛ أي معتبراً لمشروع إقامته في العالم بما هو مشروع عدم كفايته وإخفاقه؛ أي بما هو مشروع يشهد على نسيان الوجود؛ بمعنى بما هو مشروع يشهد على اللااتساق وقول يدل على ما لا يُقال. غير أن اللامتسق هنا لا يمكن اختزاله إلى الأمر المتسق، وذلك بفعل نسيانه. ففي هذا النسيان نسيان الكينونة. وهو الأمر الذي حققه العلم المطلق. فهذا أمر يؤدي إلى حرمان الإنسان من صفته اللاوجودية (عدمه) الذي هو إمكان وجوده على التحقيق؛ إذ العدم (الإخفاق، عدم الكفاية) فعل مؤسس للوجود ذاته، وما من وجود إلا ويتم في إطار من العدم؛ أي في جو من الإخفاق والنسيان وعدم الكفاية.

قد تحصل عن هذا، أن العالم الذي يوجد فيه الإنسان عالم حرية، وأن عليه ألا ينسى ذلك، فإن هو نسيه نسي نفسه بما هو إمكان؛ أي جعل من نفسه «شيئاً». ومعنى ذلك، أن الإنسان، بما هو حر، كائن منفتح أمام فقدانه لحريته؛ أي أمام العنف ـ هذا الذي يعني وجوده في هذا العالم. وهو إمكان متحقق دوماً متعين، بل هو أساس حريته ذاتها. والمتحصل عنه أيضاً، أن مسألة «الفلسفة» لا تطرح بالنسبة إلى الإنسان، من حيث هو موضوع تفلسف (رغم أنها مسألة الإنسان)، وإنما هي تتعلق بالحقيقة أو بالوجود؛ أي بما كان من شأن الوجود أنه يتجلى ويتكشف في فعل الإنسان من حيث هو فعل حر؛ أي من حيث هو يقبل تناهي الإنسان، وبالتالي يحرره مما هو مسجون في قوله (اللا متسق)؛ أي من العنف الذي يعدم المشروع ذاته. وهذا ما نسيه المطلق. أكثر من هذا، إن الإنسان، بما هو مشروع نسي عدميته، شكل عالماً زائفاً. فهو لم يبق مفتوحاً على الإمكان وعلى العالم، ولم يسمح للشيء بأن يبين عن نفسه، وإنما هو تدخل في عالم الأشياء، بل هو أراد «شيئاً» محدداً وبحث عن الاتساق وفرض على الشيء أن يطابق مشروعه الذي أصبح متجاوزاً وفهمه لذاته في عالم ادعى أنه منته مغلق[١٢٦]. ولتصحيح هذا الزيغ الذي حدث في تاريخ الإنسان علينا العودة إلى منبعه؛ أي إلى الواقعة التي

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

أسسته؛ نعني واقعة أن الإنسان يحيا في حقيقة إذا ما هي قورنت بالوجود ظهرت ناقصة غير كافية، لأنها تظهر كافية لما هو «موجود»، وما هي بكافية، بل هي مصدر ضلال الإنسان وزيغه وخطئه. ولا غرابة في ذلك، فالخطأ كنه القول البشري في نهائيته، وذلك بما ثبت من أن كل ما هو موجود شأنه أن يجلى في فعل زمني؛ أي شأنه أن يخطئ بما الوجود الحق يتجاوزه فيجعل منه مشروعاً منصرماً على الدوام. أوَليس بلوغ الحقيقة، بهذا المعنى، أمارة على عدم الكفاية؛ أي على أن المستوى الذي نظرت منه مستوى الخطأ؟

والأمر المتبين من هذا أن المسألة الحقة هي، عند آخر التحليل، مسألة الوجود (والحقيقة). وهي مسألة ما كان من شأن الإنسان أن يطرحها، وإنما هي التي تطرحه لأنها مسألة إمكان كل مسألة. والإمكان، بما هو طرح المسألة، ينشأ إنساناً. وبما هي كانت الإنسان والإمكان وأصل المشروع والزمنية، فإنها كانت مما لا يمكن صوغه قولاً. فأن يسأل المرء عن مفهوم «الوجود» هو أن يعلم أن تلك هي قضية الإنسان الذي يعلم أنه لا يمكنه أن يتفادى الإجابة عنها، وأنه أجاب عنها دوماً، وأنه لا يوجد لها جواب. وكيف يكون الأمر بخلاف ذلك والوجود مشروع في العالم شأنه أن يكشف عن ذاته وألا ينكشف أبداً؛ أي أنه سر يشار إليه ولا يعبر عنه ويلمح إليه ولا يبان عنه، يقول: «لا» ولا يقول أبداً: «نعم»؟ أوَليس هو القدرة على الإعدام الموجهة ضد إمكان الوجود؛ ومن ثمة هو الإمكان المستحيل، الواقعي في استحالته، الواقعي في عدم كفايته، الواقعي في إخفاقه، الواقعي في حريته المستندة إلى الإخفاق والنقصان؟ أوَليس الكلام عن الحرية كلاماً عن الزمنية المفتوحة والتناهي؛ أي كلاماً عن المشروع الذي يتكسر على صخرة «الوجود ـ العدم»، أو الذي ينكسر في ذاته لأنه هو الذي يلوح بذاته في الأفق بما هو إمكان مشروع؟ أوَليست الحرية لا تكون حرية على التحقيق في الحضور والزمن المغلق والقول المتسق، وإنما هي تكون ما هي في حضور آخَرها الذي هو العنف؟

ذاك هو إنسان التناهي، وذاك شأنه: كائن مخالف لإنسان موقف «المطلق»، لأنه غير مستبعد للعنف، ولأنه جاعل الحرية مناط الأمر المتناهي، ولأنه مقر بالإخفاق واللااتساق، ولأنه منكر للمطلق وللنجاح. ومباين لإنسان موقف «الصنيعة»، بما ثبت من أمره من أنه غير طالب للرضا، ولا هو طاعن في القول. قريب هو من إنسان موقف «الوعي»، بما هو مؤكد

على الحرية والتناهي. مباين هو له، لأن ذاك يؤكد على «الماهية العاقلة» وينسى الزمنية والإخفاق، وبما هذا لا يطلب العزاء لما يحل به. أوَليست الزمنية متجذرة في الإنسان؟ أوَليس الإخفاق متأصلاً فيه؟ بل، أَوَليس هو الزمنية والإخفاق، هما هو وهو هما؟ ذاك ضلله النسيان وأغوته أفكار «الحضور» و«الإشباع» و«الاتساق»، وهذا يؤمن بعدم الاتساق (نفي القول المتسق)، وبالتناهي (المسؤولية عن الذات)، وبالتعالي (المسؤولية عن العالم). ههنا الإنسان يقبل الشرط الإنساني ويرفض كل ضمانة وكل إشباع، لأن لا ضمانة ولا إشباع إلا بالقول المتسق، وقد بان أن القول المتسق مجرد قول، أو هو قول مجرد. وههنا يقرر الإنسان في هذا العالم: يقرر أولاً وقبل كل شيء ذاته فيما هو موجود، فيعمد إلى تحمل مسؤوليته وإلى تحرير ذاته. وإنه لكائن فريد وليس هو بالكائن الوحيد؛ فهو يوجد إلى جانب أغياره في هذا العالم ولا أحد مسؤول محله أو عوضه أو موضعه، ومسؤوليته مسؤولية أخلاقية. وهذا يفترض أن لا مسؤولية إلا في عالم الأغيار. هناك أخلاق. ولكنها ليست متعالية عن العالم (بخلاف أخلاق صاحب موقف «الوعي» الكونية الصورية)، ولا هي أخلاق كائنات لا متناهية في جوهرها، بل هي أخلاق كائنات متناهية في عالم متناه. ولئن هو كان لكل عالم خيره وشره وفضيلته ورذيلته وجزاؤه وعقابه، فإن الإنسان مسؤول عن كل ذلك. . وهو ما يفتأ يتجاوز المعطى بإقامة مشروعه بما هو إمكان خلق. وهو لا يخلق في الواقع وإنما يخلق الواقع ذاته؛ أي أنه يخلقه في إطار من الفشل والإخفاق. لكنه هو الذي يخلق الإخفاق. وهو إخفاق واقعي، لأنه أمارة عدم الكفاية التي يتجلى فيها الإنسان ويجلي معه الوجود.

ههنا يبدأ الإنسان في قول الشعر، وذلك لأن قول الفلسفة لا يسعفه. والشعر على التحقيق قول متسق غير متسق؛ أي أنه قول يسمح له بتفادي النسيان، بما ثبت في حق القول المتسق صورياً من أنه نسيان، وقول يعبر عن أصالة خاصة؛ أي عن مشروع. والشاعر عنده هو الإنسان الأصيل، بل هو الإنسان ذاته. فالإنسان يكون ذاته بقدر ما هو يكون شاعراً. والشعر كشف عن السر، بما هو سر، من غير خيانته. . ومن ثمة، كان الشعر عمق الفلسفة. لكن، أَوَ في هذا إقصاء فلسفة المتناهي لذاتها؟ الحق عنده أنه ما كان من شأن الشعر أن يعارض الفلسفة ولا ينبغي له، بل هو الفلسفة مأخوذة من مظانها. وسوء الفهم بهذا الصدد متولد عن أن النقد ينسى الأمر الجوهري

الذي بناؤه أن الفلسفة إنما هي فعل للإنسان في تناهيه التي قبل به، فعل شأنه أن يسير بالإنسان نحو الكينونة ونحو الإخفاق. ولذلك جاز القول: إنما الشعر فلسفة أصيلة. غير أن ذم النسيان والتنبيه على مخاطره لا يعني، بأي حال من الأحوال، أنه أمر عرضي يمكن تفاديه واستدراكه وتقويم أوده، وإنما هو أمر جوهري كنهي؛ إذ ما دام الإنسان موجوداً في العالم، فإنه معرض للنسيان، وذلك بما حق في أمر العالم من أنه نمط اللاوجود في النسيان؛ أي بما هو نقصان الإمكان أمام الوجود الحق أو عدمه. أَوَ لم نقل، من ذي قبل، ما كان الإنسان هو ذاته (وجوده في العالم)، وإنما الإنسان سعي إلى ذاته بارتمائه بين أيادي الفشل وسقوطه في أحضان الإخفاق. . ومن ثمة، لا يمكن الإنسان ألا ينسى؛ أي أنه لا يمكنه ألا يكون فيلسوفاً ـ وذلك على اعتبار أن النسيان هو الفلسفة، وأن الفلسفة هي النسيان، وعلى اعتبار أنهما أمران ضروريان لا عرضيان. لكن شأن الفلسفة أكثر من هذا: إن لمن شأن الشعر أن يجلو ويكشف، وإن لمن شأن الفلسفة أن تجلو فعل التجلية الشعري وتكشفه. فمن دون الشعر تكون الفلسفة فارغة، ومن دون الفلسفة يكون الشعر أعمى. غير أن من ديدن الفلسفة أن تميل إلى نسيان أصلها، فلا ترى أنها مجرد فهم للشعر أو مدخل إلى فهمه.

هكذا يتحدد الإنسان بما هو منبع مشروع الوجود، كما يتحدد قوله بما هو تعبير عن الإمكان. وهو تعبير تتحدد قوة نسيانه، أو ضعفها، بقدر اقترابه من الوجود. والمترتب عن هذا، أن مقولة «التناهي» تنظر إلى سالف المقولات بما هي تأويلات لشأن الوجود ـ في ـ العدم (للمشروع)، أو لنقل: إنها تنظر إلى باقي المقولات بما هي تحديدات تشخيصية للعالم. ومهمة الفلسفة إذاً، حسب هذه المقولة، هي تحرير فكرة «الإمكان» في ذهن الإنسان بتوسل تحطيم جميع أشكال الفكر الجامدة وبتوسل رد المسائل الفلسفية التقليدية إلى مسألة القول من حيث هو إمكان منفتح لا بما هو مطلق منغلق. وإن لمن شأن هذا التصور الجديد السماح بالعودة إلى المشروع بعد أن تم تحنيطه وتجميده بفعل نسيان أمر النهائية وطلبه شأن الاتساقية. ههنا يتم تحرير الإنسان من المطلق بالقذف به إلى الأمام من حيث هو كائن متناه. وبهذا يتبين أن هذه المقولة رد لكل الأقوال المستأنفة إلى أصلها: الإمكان والحرية. وهذا هو ما قام به المفكران الألمانيان العظيمان: مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) وكارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩).

خامساً: مواقف ومقولات تحقق الحداثة واكتمالها

تبين منذ مقولة «المطلق» وما تلاها أن ههنا كانت ثلاثة إمكانات متاحة أمام الإنسان: إمكان النكوص إلى مقولة «المطلق»، بما هي حل للتصارع القديم بين الشأن الكوني والأمر الخصوصي ومحاولة رد هذه بكل مظاهرها (عدم القول، العنف، عدم الاتساق، التمرد، الرفض، الثورة...) إلى ذلك والعيش في رضا العقل. وإمكان التمرد على المطلق بالعيش وفق مقولة «الصنيعة»، بما هي إطلاق لخالقية الإنسان من القمقم الذي سجنتها فيه مقولة «المطلق» بإعلانها تحقق التصالح النهائي؛ وبالتالي اختتام التاريخ وتمامه. وإمكان تجاوزها نحو مقولة «التناهي» بما هي رفض للقول المتسق وللنجاح معاً وإقرار بعدم اتساق المتسق وبمآل كل فعل بشري إلى الإخفاق والفشل. والحق أن ما حرص عليه موقف «التناهي» هو إجلاء الوضع (الشرط) الإنسي أو تجليته بما هو عدم وموت وفشل، أو لنقل: بما هو وضعية وتاريخية وزمنية. لكن، ههنا إنساناً جديداً يفعل (إنسان الفعل) ولا يتكلم؛ أي يدرأ العنف (غير المعقول ولا المشروع) بالعنف (المعقلن المشروع)، وذلك على اعتبار أن العنف أنفى للعنف، فينظر بذلك إلى مقولة موقف «التناهي» ليجد أنها مجرد «قول» و«كلام». أما هو، فإن شأنه أنه «يفعل» في الواقع لكي يجبره على الانصياع إلى القول. ههنا ننتقل إلى **المقولة السادسة عشرة** من مقولات المنطق؛ عنينا بها **مقولة «الفعل»**.

والحال أن موقف ومقولة «التناهي» لا يمكن دحضهما. وإنما ـ وهذا أمر واقع متحقق ـ يمكن فهمهما؛ أي استيعابهما وشملهما في موقف آخر أصيل؛ وذلك من غير توسل إلى أقوال مستأنفة سابقة. ومن ثمة، يمكن تجاوزهما عملاً بالمبدأ الفينومينولوجي القائل: إن الشيء إذا هو فُهم تُجوز. وهذا يتضمن القول بأن الإنسان الذي تجاوز مقولة «التناهي» ما كان من شأنه أن يعود إلى القول المتسق، لأنه لا يرى تحقيق الرضا بالقول المطلق. وليس معنى هذا أنه يرفض الإيمان بكل فكرة عن الرضا، كانت ما كانت ـ وإلا هو عد لقمة سائغة في فم المطلق المتلهف إلى التهام كل قول ثائر بجعله جزءاً «متفهماً» منه ـ وإنما هو لا يرى الرضا في المذهب (القول)، وإنما يراه في الحياة (الفعل). وليس معنى ذلك أيضاً، أنه يرفض الرضا في القول؛ أي مطلق القول كان ما كان، وإنما هو يرفض ادعاء القول النظري تحقيق ذلك. ذلك أنه لئن كان من شأن إنسان القول النظري أن يقول: «إن كان الإنسان بالجوهر قولاً، فإن كمال

القول وحده يمكنه أن ينزل عليه السكينة. وإن هو لم يكن، فلربما هي نزلت عليه من غير أن يسعى إليها»، فإنه قد فات هذا الإنسان إمكان أن يبحث الإنسان عن الرضا من غير أن يتوسل طريق النظر. أَوَ لم تبرهن مقولتا «الصنيعة» و«التناهي»، من ذي قبل، على أن الإنسان ما كان كائناً نظرياً بالطبع، وأن الرضا بالقول إن هو إلا إمكان يمكن الإنسان أن يستبعده؟

ههنا إذاً علاقة جدلية بين هذا الموقف والمواقف السابقة: فهو يرفض العودة إلى مطلق القول المتسق (مقولة «المطلق»)، ويرفض الاكتفاء بممارسة العنف الأعمى (مقولة «الصنيعة»)، ويرفض قبول العنف قبولاً يكاد يكون رواقياً (مقولة «التناهي»). لكنه يرفض من غير أن ينسى؛ أي أنه يستحضر المواقف التي رفضها حتى لا يسقط في مطباتها. وهنا يجد الموقف الجديد نفسه أمام مسألة القول (اللغة) والوضع أو قل: قضية المقال والحال. والحال أنه يستفيد مما أبانت عنه مقولتا «الصنيعة» و«التناهي» بهذا الصدد. وما أبانتا عنه هو الرد على ما ذهب إليه موقف «المطلق» من أنه بمجرد ما نتكلم، فإنه يكون علينا أن نطرح التجادل الحاصل، في عرفه، بين الشأن الكوني والأمر الخصوصي، وذلك بضم هذا إلى ذاك، كما يكون علينا ألا نفصل بين القول ومضمونه أو الكلام وما يتجلى فيه. فالقول المتسق («المطلق»)، الذي أراد، بهذا التجادل وهذا الربط الحديدي بين الشأن الكوني والأمر الخصوصي والقول والواقع، أن يظهر قوته الصورية، إنما خفي عليه أن رأيه هذا لا قيمة له فيما اتفقت الصنيعة والتناهي على تسميته بـ «الواقع». فلئن هو حق أن الكلام (أو الفكر) ينمّ عن الواقع، فإنه يصح أيضاً أنه لا ينم عنه كلية أو في جملته، لأنه ما كان القول في ذاته شأناً سالباً، وإنما هو شأنه أن «يفعل» في هذا الواقع؛ أي أن «يغيره». ومعنى هذا، أن من شأن القول والوضع ألا يتعارضا وألا يلتقيا أبداً، وذلك لأن ما من قول إلا وهو قول في وضع، ولأن الوضع لا يكون محدداً تحديداً مطلقاً وإنما هو يشمل في ذاته القول فيه ـ هذا القول الذي ما كان شأنه أن يصف الواقع بقدر ما هو أن يسهم في تشكليه وتكوينه. وإذا كان موقف «المطلق» هو «الموقف» الذي أُثِر عنه أنه أراد أن يكون «مقولة»، على نحو ما أوضحناه في حينه، فإن إنسان الفعل هو، بالضد من ذلك، إنسان «المقولة» التي تريد أن تكون «موقفاً»: فهي تؤمن بالفعل لا بالنظر، وتريد أن «تفعل» لا أن «تتأمل»؛ أي أنها تروغ أن تُصَيِّرَ إيمانها عملاً. وهي بذلك تؤلف بين مزايا المقولات الأخيرة الثلاث؛ بمعنى أنها تريد أن تكون «الصنيعة» التي من شأنها أن تسمح بـ «قول متسق» وفي «وضع متناه»،

أو لنقل بكلمة واحدة جامعة مانعة: إنها تريد الفعل العقلاني. ولئن كان المطلق قد قام باستبعاد العنف ـ إذ هو قال: إن القول المتسق اكتمل وتم، وإن ما لا معنى له (العنف) أصبح له معنى، هو أن لا معنى له بالذات ـ فإنه لم يفلح في إبعاده من الحياة وإن هو أبعده من القول. ذلك أن الحياة ما عاد لها مضمون محدد أو هدف معقول يمكن أن يحيا الإنسان من أجله أو يموت دونه. وهذا هو «اللامعنى» بعينه أو «العنف». وهو ما لا يميز مقولة «الفعل» من مقولة «المطلق» وحسب، وإنما يميزها أيضاً من مقولة «الصنيعة» التي أرادت أن تعطي، بالصنيعة نفسها، معنى للحياة. والحال ـ تقول المقولة الجديدة ـ أن ما يوجه الإنسان في «الحياة»، وليس في «الفعل» كما يميل موقف المطلق إلى القول بذلك، إنما هو البحث عن فعل فيه. وهو فعل لا يحققه الإنسان في المواقف السالفة ـ بما فيها تلك المتمردة على المطلق: فعل مرض له بما هو كائن متناه وصاحب قول متسق.

ماذا يريد «الفعل» على التحقيق؟ إنه يريد رضا الإنسان المتمرد؛ أي تحقيق عالم لا يكون فيه التمرد (فعل «الصنيعة» وفكر «التناهي») مجرد أمر مفتقر إلى المعقولية (بحكم أنه منذ أن أصبح القول في مقولة «المطلق» قولاً متسقاً طوح بكل التمردات إلى عالم اللامعقول)، وإنما أصبح أيضاً أمراً يشهد على الاستحالة؛ أي يستحيل إنسانياً القيام به، أو لنقل: إنه يريد أن يصبح التمرد، الذي هو وجود الفرد ذاته، جزءاً لا يتجزأ من الواقع الذي يحيا فيه، أو هو يريد أن يتوقف الاتساق عن أن يصير للفرد غير. والحال أنه لا يتعلق الأمر ههنا بأن نجد هدفاً في الواقع ـ وإلا عدنا القهقرى إلى موقف «الاهتمام» ومقولة «الشخصية»ـ وإنما مدار الأمر على أن نجد للواقع هدفاً؛ أي أن نجد للتقدم بغية واكتمالاً. بمعنى آخر، يرى إنسان موقف «الفعل» أنه لا يكفي أن نسيطر على الطبيعة، مثلما رام موقف «الشرط» فعل ذلك ـ فمن شأن هذه السيطرة، وإن هي كانت شرطاً ضرورياً، أن تكون شرطاً غير كاف، لأنها من شأنها أن تحول الإنسان ذاته إلى «سيد طبيعي»، إن هو فتش وجد أنه يفتقر إلى الحرية وإلى الرضا؛ أي إلى كائن «في ذاته» لا إلى كائن «لذاته» عاقل وواع. إنما يرى إنسان «الفعل» ضرورة السيطرة على عالم الشرط ذاته. بعبارة أخرى: يجب ألّا يخدم الإنسان التقدم، كما هو حاصل في تصور مقولة «الشرط»، وإنما الذي يجب أن يخدم التقدم الإنسان ـ وإلا تحول هذا إلى «طبيعة» وإلى «شيء» وإلى «موضوع» قابل للتحويل؛ ومن ثمة فقد ذاته واستلب. وبالجملة، يريد إنسان المجتمع أن يصير الواقع خادماً له،

وهو يعلم أن هذه الرغبة لم تتحقق في سالف المقولات؛ فلا يزيده ذلك إلا إصراراً. وإنه ليعلنها «تمرداً للإنسان؛ أي تمرداً لكل أولئك الناس الذين لا يشعرون أنهم أضحوا سادة العالم»[١٢٧].

نحن نعلم، منذ أمد بعيد، أن السيد وحده راض عن حاله، وذلك بما هو وحده من يرفل في نعم الحرية ـ هذه الحرية التي لا تحظى بقيمتها إلا عنده بما هو أبداً مستمتع بوجوده. أما أغياره، فإنه مهما أمكن منعهم من درك أنهم غير راضين عن حالهم، ومهما أمكن ثنيهم عن أن يتهافتوا حسداً لخيرات مخالفيهم، ومهما أمكن إفهامهم أن العصيان العنيف والاستحواذ على ثروة الغير واستملاكها، بدل العمل المنظم المعقلن، ليس من شأنه أن يثمر الثروة وأن يحافظ عليها، وإنما شأنه أن يغتصبها ويضيعها، فإن ذلك لن يمنعهم أبداً من أن يشعروا ـ أصدق الشعور ـ بأنهم غير راضين عن حالهم. ولذلك، فإن لا أحد في المجتمع يمكن أن يصير راضياً تمام الرضا، حتى سادة الزمن أولئك، بما أنهم غير كاملي السيادة ولا هم ضامنيها، ما داموا سادة على جماهير في فورة دائمة يحتاجون إلى قمعهم على الدوام، ومن ثمة إلى القتال المستديم والكدح المستمر. وما يميزهم من مستعبديهم سوى خيط واه بناؤه أن عدوهم ما عاد الصنيعة ولا الحاجة، وإنما بقية البشر. غير أن هناك ميزة أخرى تميزهم، وهي أنهم يتوفر لهم وقت للتفكير؛ أي وقت لإنشاء أقوال. يبقى لهم إذاً العزاء بالفلسفة. لكن فلسفتهم تبدو للناظر الجديد فكر إنسان غير راض؛ أي فكر إنسان يبحث عن الحكمة لا إنساناً حكيماً؛ ومن ثمة ينشئ أقوالاً هي، على التحقيق، مداراة لواقع لا يقدر على العيش فيه ولا الإحساس به أو تجريب الإحساس به. ومع ذلك، فإنه لا سبيل إلى الخلاص من الأقوال. فهي توجه العمل (الشرط) وتحرر الإنسان من ربقة الحاجة المباشرة (موقف «الفهم» و«المطلق»)، بل إنها حتى تسمح بتمرد الإحساس ضد عقل ينكر الإحساس (موقف «الصنيعة» و«التناهي»).

إن قوة إنسان الفعل لتكمن في التنبه إلى الأمر التالي: لا يتعلق الأمر عنده بالتخلي عن القول. فأقوال الناس بقدر ما هي عبرت عن عدم رضاهم عبرت عن رضاهم الجزئي أيضاً. كما لا يتعلق الأمر عنده بأن نطلب من الناس أن يصدأوا عما خلقوه وفرضوا على الآخرين صنعه. فالخلق سمة الإنسان

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

وشرطه. وإنما يتعلق الحال، على العكس من ذينك المآلين المرفوضين، بإكمال ما شرع في إنجازه الإنسان من غير علم بما يفعله؛ وذلك حتى يتحقق له الحبور بما هو إنسان فاعل. وبإيجاز، يلزم تغيير العالم.

لكن، عن أي عالم نتحدث؟ وأي تغيير نطلب وننشد؟ لا شيء أبعد عن ذهن الإنسان الفاعل من القول بضرورة إنشاء العالم خلقاً جديداً. فهذا العالم ـ إن هو وجد ـ سيكون لا محالة عالم فكر وتصور لا عالم فعل وتحقق؛ ومن ثمة سيكون عزاءً آخر يضاف إلى أنحاء العزاء والسلوان التي تصورها الإنسان طيلة تاريخه ورضا خيالياً آخر يعطف على أشكال الرضا المتوهمة التي سعى الإنسان إلى تحصيلها طيلة مقامه على وجه العالم. ألَا إن العالم هو هو. وهو ما هو عليه في حياة أولئك الذين لا يفكرون فيه، لأن لا وقت لديهم للتفكير فيه، وهم مأخوذون في تنظيم العالم، دواليب في آلة، ومشروطون في عالم الشرط. غير أنه يلزم الآن التفكير في هذا العالم من دون الكف عن العمل فيه. ولا بأس من الاستئناس بأقوال أولئك الذين أفلحوا في الهروب منه جزئياً بكشف أنحاء عدم رضاهم عنه في أقوال. وبالجملة، يريد هذا الإنسان أن يكون العالم للإنسان لا الإنسان للعالم[١٢٨]. وإنه ليرفض الرضا الجزئي والتضحية بالقول معاً؛ أي أنه يرفض العنف المباشر والفكر الصوري. وهو إذ يلاحظ أن العالم الذي يحيا فيه هو، حقيقة، عالم الشرط، وأن الإنسان بعدما هزم الطبيعة بقي يعمل، على الأقل مبدئياً، وأن كل المقولات اللاحقة لم تعمل إلا على تنسيته في منزلته ووظيفته، يرى أنه ما زال هناك مكان للفعل؛ فما كان للمقولات أن تغير شيئاً. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن هذه المقولات كانت مجرد فضلات زائدة غير مشروعة، وإنما هي مكنت عدم الرضا من العبارة عن ذاته في بناء متسق؛ أي في الاتساق (موقف «المطلق») والخلق والتمرد (موقف «الصنيعة») والتسليم والإخفاق (موقف «التناهي»). لكن هذه المقولات جمعاء لم تكن تقدر على القول بضرورة تغيير العالم. وهي بذلك تتجاوز مقولة «الشرط» ـ نعني تلك المقولة التي ترفض التفكير في مسألة «الرضا» التي هي مربط الفرس في مقولة «الفعل». وعلى الجملة، فإن هذا الإنسان، وقد قوي بملاحظته هذه، يريد أن يفكر في العالم من جهة صلته بالإنسان، مستنيراً بفكرة «القول المتسق» القائلة بتحقق الرضا في عالم

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

متسق، ومسترشداً باحتجاج الإحساس على المغالاة في هذه الفكرة، كما أوضحت ذلك مقولتا «الصنيعة» و«التناهي».

الظاهر إذاً أن عالم إنسان الفعل عالم منظم: للإنسان مكانة في مجتمع العمل، ولا قيمة له داخل هذا المجتمع إلا قدر إسهامه في النشاط الإجتماعي المشترك. أكثر من هذا، تزداد مكانة الإنسان سمواً وعلواً قدر ما هو يوجه العمل الجماعي؛ أي قدر ما هو يكون آمراً (سيداً على نحو جزئي) لا مأموراً. وتفوقه هذا ليس هو من طبيعة القوة، وإنما من درجتها. ومن ثمة، ما كان هو بالتفوق المطلق. إذ الناس، من حيث المبدأ، سواسية. وهم يقاسون بمكانتهم داخل المجتمع، بل هم المكانة ذاتها. أما المجتمع، فإنه حقل مغلق للصراع بين الناس تحقيقاً للإشباعات، أولاً، ولأنحاء الرضا، ثانياً. وإنه لمجال وسطي بيني ينتصب بين الناس والطبيعة. لكنه عند كل إنسان طبيعة ثانية وعالم خارجي يلزمه أن يصارع فيه وضده ليحقق إنسيته التي يرفضها له. فالمجتمع لذلك طبيعة شبيهية لا تقل تهديداً للمرء من الطبيعة ذاتها(١٢٩). غير أن إنسان موقف «الفعل»، على عكس إنسان موقف «الصنيعة» و«التناهي»، لا يتمرد على وضعه ـ شرطه ـ هذا. إذ ما فائدة التمرد إن كان هو ينسي المرء فكرة تحقيق الرضا؟ ولذلك يقول لسان حاله مستنكراً: «ما شأن هذا التقدم الذي تجنيه البشرية إن هو قيل لها بأنها ستفلح في التحرر من كل حنين إلى السعادة؟ وما الفائدة التي أحصلها من إعلاني أن الشغل والنظام أمران لا يهمان، والحال أني أحيا بفضلهما؟ أم هل كان بمكنتي أن أفكر في الصنيعة وفي التناهي إن أنا لم أكن في حمى من الحاجة الطبيعية وإن هو لم يتوفر لي وقت للتفكر؟»(١٣٠) غير أن هذا الإنسان، إن كان هو لا يعلن تمرده، فإنه أيضاً لا يعلن استسلامه، كما يفعل إنسان موقف «الشرط»؛ بل إنه لا يهدأ له بال في هذا العالم بتعلاته وفي هذه الطبيعة الشبيهية (المجتمع) حتى يغيره ويغيرها.

ها هي فكرة «الثورة الكونية» بدأت تلوح في الأفق: إن العالم غير إنسي والمجتمع طبيعية شبيهية، والناس صنفان: هناك من يقوم العالم على أكتافه فيشتغل من غير أن يفكر أو يتكلم، وهناك من يشغل الآخرين ويتكلم عن

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

العالم بناء على موقعه الامتيازي هذا. والمترتب عن هذه الثنائية أمران:

أولهما؛ أن ما يخلقه الإنسان بفضل عمله يبدو غريباً عنه معارضاً له، وكأنه «شيء» بمعزل عنه ليست روحه من روحه.

وثانيهما؛ أن الإنسان ليس كائناً في المجتمع لذاته؛ بمعنى أنه ليس مشتغلاً منتجاً محولاً، وإنما هو كائن لغيره. وباختصار، المجتمع صراع امتيازات فيه المحظون بها والمعدموها. وعلى الإنسان أن يغير هذه الشروط التي تستوعبه وتلفه. ذلك أنه كلما عدمت الشروط الصفة الإنسانية، فقد الإنسان صلته بتراثه وحرم من كل إشباع وأصبح حيوان الطبيعة الشبيهية، وكلما هو تحرر حرر الإنسانية معه؛ شريطة ألا يقلد السادة الجزئيين في البحث عن الرضا الجزئي. . لكن هذا الأمر لا يظهر إلا لإنسان موقف «الفعل»، أو لنقل: إنه لا يتبدى إلا لمفكر «الفعل»: فليس الإنسان الذي أُفقد إنسيته هو خالق الفعل، وإنما هو المفكر الذي لم يجد الرضا في الفكر المجرد، ليس هو الحيوان الاجتماعي، وإنما هو الفيلسوف الذي يريد أن يرضى في الواقع الاجتماعي وهو يعلم أنه لن يتحقق له ذلك إلا بتحصيل الرضا لكل الناس. ومعنى ذلك، أن الحيوان الاجتماعي لن يقدم بمحض إرادته ولوحده على فعل الثورة، ولن يتجاوز فعل التمرد. وحتى الإقبال على هذا الفعل محفوف بالمخاطر في مجتمع لا يرقّ فيه للسادة طرف. فإذاً على الفلسفة أن تحقق الثورة؛ أي أن عليها أن تظهر للعالم وفيه حقيقته منذ أن تحرر الإنسان من الطبيعة الخارجية. وبه يتحقق ما عجز عنه موقف «المطلق» أو أهمله؛ نعني الجمع بين المفكر والإنسان العادي، إذ يصبح المفكر ضمير الإنسان العادي الناطق باسم تمرده الداعية إلى الفعل القائل له ما يريده والمخبر له بما لم يحصل عليه. ومعنى هذا، أن شأن الفعل أن «يتفكر» في المفكر. وهو «يتفكر» من حيث هو فعل لا باعتبار النظر. ففي انتظار أن يحقق الإنسان الرضا، فإن عليه، بدءاً، أن «يفعل». أوَليس هو ظهر له الطريق جلياً؟

إن مدار الحديث هنا إنما هو عن الإنسان الذي ينتقل من «النظر» إلى «الفعل». إنه، من الناحية التاريخية، وريث الفلسفة التي تتوقف معه عن أن تظل بحثاً عن فهم للعالم لكي تصير إلى طلب لتغييره؛ حسب ما أفادته أطروحة ماركس الشهيرة (١٨١٨ ـ ١٨٨٣). وبما أنه وريث القول المتسق ـ وبعد أن جرب التمرد ـ فإنه لا يعارض العلم المطلق، وإنما هو يعارض موقف الإنسان الذي يركن إلى العالم القائم ويرضى به. ومعنى هذا، أنه

ليس خصماً للفلسفة، على نحو ما نجده عند إنسان «الصنيعة»، وإنما هو خصم الفلاسفة المكتفين بالنظر العازفين عن العمل. وكيف يكون خصماً للفلسفة وقد أمكنه بفضلها تجاوزها نحو الفعل؟ إنه إذاً ينتقل إلى الفعل. لكن بما هو وريث شرعي للفلسفة: إن فعله فعل عملي. وإنه ليفعل لأن الفعل ممكن موضوعياً وضروري تاريخياً ـ هذا إن هو أراد الإنسان أن يكون حقاً إنساناً. وما كان فعله فعلاً خاصاً ـ فعل ذات متمردة ـ وإنما هو يفعل فعلاً كونياً نافياً؛ أي أنه يفعل فعل السلبية الكونية..

وأول ما يبدأ به هذا الإنسان الفاعل الشروع في بناء نظرية الثورة المشخصة؛ أي العلم التحليلي الذي يظهر تناقضات المجتمع، وتحطم التنظيم الطبيعي الشبيهي (المجتمع) من تلقاء نفسه، والعلم التركيبي الذي يذكر الشروط التقنية للفعل الثوري وأثرها في الجموع، كما يظهر أثر الفعل الثوري الجماهيري في المجتمع. وهو يرى، بناء على ذاك وهذا، أن الثورة ضرورية لتحقيق حرية الإنسان. وتدليله على ذلك تدليل علمي وليس هو تدليلاً فلسفياً؛ لأنه يكشف التناقض في ملاحظة العوامل المادية للعمل اللاإنساني؛ فيعثر عليها موضوعياً. وإذا حق اعتراض معترض بأن النظرية إذ تصاغ للجمهور تفقد عمقها الفلسفي، أجاب صاحبنا بأن هذا الإفقار فيه إثراء للواقع الفقير المعدم. وهو يسعى إلى تربية وتثقيف طبقة معارضة لطبقة الأسياد، وذلك بمدها بقول خاص، متوسلاً إلى ذلك لغة موقف «الشرط» ـ لأن الواقع نفسه واقع «الشرط» ـ أي لغة تقوم على فكرة «الضرورة المعيشة» ضد فكرة «فردانية الشعور»، وعلى فكرة «التبعية» للتنظيم والخضوع التام له بدل فكرة «الاعتباط» والفوضى والحرية الشكلية، وعلى فكرة «التحليل العلمي» وفق مفهوم «المصلحة المادية» عوض مختلف التحاليل المثالية.

ههنا إذاً مجتمعة عناصر النظرية الثورية: جماعة من الناس تقول إنها تتغيا تحقيق الحرية، ونشاط يدعي أنه فعل، وسياسة تعلن أنها تستهدف إلغاء المصلحة الخاصة، ونظرية «مادية» للتاريخ تعلن رغبتها في تحقيق الاتساق ومنح الفرد لغة إحساس شخصية. والحال أن مقولة «الفعل» هذه لا تكشف عن نفسها، قولاً، إلا للحظة، ثم تمر بعدها إلى حيز التنفيذ. ها هو صاحب النظرية الثورية ينتقل إلى الفعل إذاً غير آبه بالكلام. والحق أنه إنسان لا يضيع وقته في النقاش وفي تفسير مقولته، وإنما هو يصارع ويعمل وينظم وينور.. وكذا يفعل أصحابه في النظرية وخلصاؤه: فهم لا يعبأون بمن يصفهم بالمادية

أو الجبرية؛ ومن ثمة باللاعقلانية، وإنما هم يعتبرون أنفسهم جدليين لا يأبهون لأي قول خاص أو حكم أخلاقي. ثم إنه سبق لهم أن استفادوا من درس موقف «المطلق» في ما تعلق بتمرد الأمر الخصوصي وقوله الفارغ. ولذلك، فإن كل قول ينكر على النظرية أحقيتها هو قول خاص موجه ضد الفعل الكوني الذي هو فعل عقلاني لأنه محرر للإنسان ومحرر للإنسان لأنه عقلاني. وحتى إن هم استعملوا أقوالاً مستأنفة، كان ذلك بغاية نفعية عملية؛ أي بغاية مخاطبة الناس على قدر عقولهم. وبما أن عقول الناس تشمل بقايا أقوال موقف «التقليد» ونتافات علم «الشرط»، فإن ممثلي الثورة قد يلجأون إلى هذه المقولات لتحفيز دافع الصراع عند الجماهير وتثقيفهم وتربيتهم ولكشف «الأدلوجات» التدليسية والأقاويل الكاذبة والأقنعة الزائفة. . .

والحق أن مقولة ـ موقف «الفعل» إن هي تؤملت حق تأمل ظهرت أنها أعلى ما بمكنة الإنسان بلوغه في قوله: إذ ليس من شأن القول أن يعلم فيها أنه أصبح واقعياً فحسب، وإنما شأنه أن يعلم أنه فيها «تحقق». فهي القول المحقق الذي لا تعود مهمته تبرير الواقع القائم وإنما جعله عادلاً ومعقولاً. ولذلك كله، ليس بمكنة الفكر تجاوز هذه المقولة. وأنى له بهذا الزعم وقصارى جهد الإنسان ومناه تحقيق الحرية في الواقع وتصيير أقواله حقائق ووقائع بتوسل فعل واع عقلاني وحر يطمح إلى مستقبل يتحقق فيه الشعور بحضور الحرية وقيامها في الواقع؟ أَوَلم تسعَ كل المقولات السابقة إلى تحقيق هذه البغية العزيزة وإن بصيغ ملتوية ملتفة؟ ها هو، بعد أن بحث عن خلاصه وواقعيته وشخصيته وصنيعته ووجوده، صار يعلم الآن أنه إنما كان يبحث عن تحقيق حريته[١٣١]. لكن، ماذا بعد تحقيق الحرية؟ هذا لا يهم المقولة لأن التنبؤ بالمستقبل يتعارض مع فكرة «الحرية» ذاتها. وعلى أية حال، فإنها تتخبر أمراً واحداً: وهو أن من شأن المستقبل أن يعبر عن امتلاء الإحساس وعن الحضور الذي لم يعد ينتظر تحقيق أي شيء أو يرنو إلى رضا غير الرضا الذي تحقق له.

ومعنى هذا، نهاية الفلسفة بما هي القول الذي شأنه أن يعبر عن عدم الرضا وأن يسعى إلى تحقيق الرضا. والحال أنه يلزم أخذ فكرة «نهاية الفلسفة» هذه بتحقق مقولة «الفعل» على محمل الجد. ذلك أن هذه المقولة

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

أو الجبرية؛ ومن ثمة باللاعقلانية، وإنما هم يعتبرون أنفسهم جدليين لا يأبهون لأي قول خاص أو حكم أخلاقي. ثم إنه سبق لهم أن استفادوا من درس موقف «المطلق» في ما تعلق بتمرد الأمر الخصوصي وقوله الفارغ. ولذلك، فإن كل قول ينكر على النظرية أحقيتها هو قول خاص موجه ضد الفعل الكوني الذي هو فعل عقلاني لأنه محرر للإنسان ومحرر للإنسان لأنه عقلاني. وحتى إن هم استعملوا أقوالاً مستأنفة، كان ذلك بغاية نفعية عملية؛ أي بغاية مخاطبة الناس على قدر عقولهم. وبما أن عقول الناس تشمل بقايا أقوال موقف «التقليد» ونتافات علم «الشرط»، فإن ممثلي الثورة قد يلجأون إلى هذه المقولات لتحفيز دافع الصراع عند الجماهير وتثقيفهم وتربيتهم ولكشف «الأدلوجات» التدليسية والأقاويل الكاذبة والأقنعة الزائفة...

والحق أن مقولة ـ موقف «الفعل» إن هي تؤملت حق تأمل ظهرت أنها أعلى ما بمكنة الإنسان بلوغه في قوله: إذ ليس من شأن القول أن يعلم فيها أنه أصبح واقعياً فحسب، وإنما شأنه أن يعلم أنه فيها «تحقق». فهي القول المحقق الذي لا تعود مهمته تبرير الواقع القائم وإنما جعله عادلاً ومعقولاً. ولذلك كله، ليس بمكنة الفكر تجاوز هذه المقولة. وأنى له بهذا الزعم وقصارى جهد الإنسان ومناه تحقيق الحرية في الواقع وتصيير أقواله حقائق ووقائع بتوسل فعل واع عقلاني وحر يطمح إلى مستقبل يتحقق فيه الشعور بحضور الحرية وقيامها في الواقع؟ أوَلم تسعَ كل المقولات السابقة إلى تحقيق هذه البغية العزيزة وإن بصيغ ملتوية ملتفة؟ ها هو، بعد أن بحث عن خلاصه وواقعيته وشخصيته وصنيعته ووجوده، صار يعلم الآن أنه إنما كان يبحث عن تحقيق حريته[١٣١]. لكن، ماذا بعد تحقيق الحرية؟ هذا لا يهم المقولة لأن التنبؤ بالمستقبل يتعارض مع فكرة «الحرية» ذاتها. وعلى أية حال، فإنها تتخبر أمراً واحداً: وهو أن من شأن المستقبل أن يعبر عن امتلاء الإحساس وعن الحضور الذي لم يعد ينتظر تحقيق أي شيء أو يرنو إلى رضا غير الرضا الذي تحقق له.

ومعنى هذا، نهاية الفلسفة بما هي القول الذي شأنه أن يعبر عن عدم الرضا وأن يسعى إلى تحقيق الرضا. والحال أنه يلزم أخذ فكرة «نهاية الفلسفة» هذه بتحقق مقولة «الفعل» على محمل الجد. ذلك أن هذه المقولة

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

هي النتيجة القصوى للخيار العقلاني الذي قام به الإنسان. فالفلسفة ما فكرت هي في التاريخ، ولا ألفت هي بين القول المتسق والثورة المطلقة، ولا هي عانت من فكرة «التناهي» لترى من جديد تكرار مفاهيم قادتها إلى مآلها ولتقبع في مواقف متجاوزة؛ أي في وجود هجره العقل! وبالجملة، فإن الإنسان الذي راهن على العقل ـ أي على الفهم ـ إما هو يطلب الرضا في القول المتسق، وهنا يجد ضالته في موقف «المطلق»، أو هو يقول: إن الإنسان ما زال طالباً للفهم ما لم يرض، وأن عليه إما تحصيل الرضا الحق أو دفع وسواسه الزائف. وهنا يجد ضالته في موقف «الصنيعة» أو «التناهي». وأخيراً، فإن موقف «الفعل» يعمل على الجمع بين القول المتسق (مقولة «المطلق») والتمرد (مقولتا «الصنيعة» و«التناهي»)؛ فلا رابع لهذه الخيارات.. بل إن الخيار خيار الفعل بما هو الخيار المعقول عينه.

لكن، ههنا صعوبة يصطدم بها صاحب «الفعل العاقل»: أوَليس من شأن وجود الناس أن يحدث خارج العقل؟ أوَليس العقل والقول ظاهرتين نادرتين في الإنسان استثنائيتين؟ الحال أن هذا الوجود الفاقد العقل المعدم الصواب أمر متحصل واقع (واقعة)، وعلى الفلسفة، إن هي أرادت أن تكون حقاً فلسفة، أن تفهمه وتستوعبه. لكن، ما معنى فهم هذا الوجود المعدم العقل؟ إن نحن حاولنا دركه في مقولة فلسفية عدنا إلى الوراء. أوَ لم تعلن مقولة «الفعل» نهاية الفلسفة بتحققها ـ وإلا احتججنا بعدم فهم الفلسفة لذاتها بما هي مجرد إمكان لا ينفي الإمكان المضاد؛ يعني إمكان العنف! لكن، هل الحياة بلا قول أو حكم أو تبرير للموقف أو فهم أو تمرد أو فعل ـ أي بدون ما تعتبره الفلسفة أساساً للحياة ـ حياة إنسانية حقاً؟ أوَ لا يدعمنا في هذا الاعتراض والدفع مجمل تاريخ الفلسفة الغربية؟ وألم يفعل هذا التاريخ سوى تأكيد ذلك؟ إن كانت حياة اللاقول حياة إنسية، هل بمكنة الفلسفة فهمها؟ وإن كان ذلك ممكناً، فبأي وسيلة؟ هل هناك أصل وراء القول واللاقول ذاته؛ أي وراء الإمكان ذاته؟ الحق أن الجواب عن هذه الصعوبات لا يتم من غير «تفكيك» التقليد الذي يؤلف بين الإنسان والقول.

في هذا التقليد، كما هو معلوم منذ سقراط على الأقل، يحد الإنسان بالقول أو العقل، بما هو حيوان ناطق أو عاقل. أما حياة اللاعقل أو اللاقول فلا تعرف إلا صورتين متعارضتين: صورة الحياة الإلهية وصورة الحياة البهيمية. وما كان الإنسان إلهاً، لأنه يحيا في القول. وما كان الحيوان

بإنسان، لأنه لا قول له. غير أن موقف «المطلق»حطم هذه الصورة، وذلك بأن هو نقل الإنسان من درجة البهيمية (بما هو كائن في ذاته) إلى درجة الألوهية (بما هو كائن لذاته؛ أي من حيث هو كائن يعي ذاته)، فكان أن انتهى إلى «تأليه الإنسان» بجعله يعلو على القول إلى القول المطلق الذي هو أشبه بالصمت الرباني اللدني. غير أن مقولتي «الصنيعة» و«التناهي»، بما هما مقولتا تمرد، احتجتا ضد هذا التأليه الجزافي معلنتين أن ليس من شأن الإنسان أن يتوقف عن حيوانيته ويكف عن بهيميته إن هو صار إلى الوعي بها؛ أي تحول من وجود في ذاته إلى وجود لذاته. ولذلك قطعتا مع التقليد الذي بلغ متمه في الموقف المطلق. غير أن هذه القطيعة لم تكن تامة. فهما وإن قطعتا مع العقلانية ـ إذ «الصنيعة» رفض للعقل و«التناهي» إعلان عن وفاته ـ لم يمنعهما ذلك من الحفاظ على بقاياها، وذلك لما تضمنتاه من ضرورة وجوب أن يكون الإنسان فيلسوفاً ليتمكن بعد ذلك من التمرد على الفلسفة. أما فلسفة هذا الإنسان المتفلسف فلم تبلغ منتهاها إلا مع مقولة «الفعل». ولئن كانت المقولتان السابقتان عليها قد أعلنتا أن الإنسان لا يحد أو يتحدد بالقول، فإنها ختمت على القول بدمغة الختم. فالإنسان الذي أضحى يعلم الآن من هو، شرع في تحقيق فعله الخلاق بعد أن اكتشف المستقبل بما هو الحضور الذي لن يظل الإنسان فيه يفعل ويفكر. وبالجملة، ما كان الإنسان «حيواناً ـ إلهاً» وإنما هو عازم على تحقيق ذلك[١٣٢].

ومعنى هذا، أن الإنسان عقل وقول شأنه أن يزيل العقل والقول. وفعل الإزالة والإلغاء هذا هو الفعل الإنسي على التحقيق؛ أي أنه فعل «السالبية». وما كان شأن العقل أن يقوم أو يدوم أو يلغى، وإنما شأنه أن يكتمل ويتجاوز نفسه. وإذا كان التقليد قد أصاب بوضعه الإنسان بين الحيوان والإله فإنه ما ملك شجاعة القول بأن شأن الإنسان أن يصير «إلهاً ـ حيواناً»[١٣٣]. بمعنى آخر، الإنسان عقل في واقع الشرط؛ ومع ذلك فلا يمكن أن نساويه بالعقل، فنقول عنه كما قال التقليد: إنه العقل ولا شيء آخر غير العقل. والحق أن الإنسان فعلاً شيء آخر غير العقل. والفلسفة لا تكون فلسفة حقاً إن هي لم تفهم هذا «الشيء الآخر». وعلى أية حال، فقد تبين الآن أن الحياة خارج

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

العقل الاستدلالي القولي لا تشكل واقعة ملاحظة حاصلة فحسب، وإنما هي تشكل أيضاً بالنسبة إلى الفلسفة حد القول.

سبق أن نبهنا، في ما مضى من القول، إلى أن مقولة «الفعل» مقولة لا تقبل التجاوز. وهنا تكمن الصعوبة كلها. وكيف لا يكون الأمر معتاصاً، وقد تبين لنا أن الفلسفة قول، وأن القول يقود إلى الفعل، وأن الفعل يحقق نهاية القول؟ فماذا بقي لنا من غير أن ندفن رؤوسنا في الفعل؟ الجواب المحرج هنا: لا شيء بقي غير الفعل. بمعنى أنه لا وجود لموقف آخر، بعد كل المواقف السابقة، وراء موقف الفعل. والمستفاد من حياة الفعل هذه، أن لا عزاء لنا عن ضياع حلم حياة لذيذة رغدة مسالمة في التأمل. إنما كل انفلات أضحى أمراً محظوراً. فقد تحصل، نهاية الفلسفة في الفعل وبه.

لكن، أما آن للفلسفة ـ وقد انتهت ـ أن تفقه نفسها؟ هذا أمر ممكن إن هي أفلحت في أن تمد نفسها بمقولة ـ مقولة «الفلسفة» ذاتها ـ من غير موقف؛ أي إن هي أتت بمقولة فارغة أو صورية لا تتجاوز مقولة «الفعل» ولا تتعالى على العالم؛ بمعنى مقولة تشرح القول من حيث منبعه ومآله ويفهم فيها القول نفسه بنفسه ويستوعب ذاته ويدركها.. الحال أن هذا المطمح يبدو مطمحاً «شاعرياً»، لكن مهلاً! أوَليس يمكن من الناحية المنطقية أن نؤسس «علم العلم» أو «ما وراء العلم» أو «العلم من الوضع الثاني»، كما نقول مثلاً «لغة اللغة» أو «اللغة من الوضع الثاني»؟ ألا يمكن تأسيس «وعي فلسفي بالفلسفة»؟[١٣٤] لقد سبق أن قلنا: إن ما يتغيا الفعل تحقيقه، بما هو بعد أساسي للإنسان، هو الرضا في الحرية أو الحضور. وهو بذلك ينهي مع الفلسفة بما هي تنتهي بالفعل. وهي تعترف بأن الفعل هو موقف الإنسان الذي كان في حاجة إلى القول للتحرر من الطبيعة الشبيهة (المجتمع) داخل الطبيعة الشبيهية، مثلما هو كان في حاجة إلى علم العمل للتحرر من الطبيعة داخل الطبيعة. ولذلك، لن يصير الإنسان المتحرر ـ الإنسان الذي حقق الفعل ـ في حاجة إلى الفلسفة، لأنه لن يحيا في الحاجة والاستعباد. والحال أنه إن لم يكن ما طمح الفعل إلى تحقيقه مجرد برنامج مثالي «تخليقي» أو يوطوبيا شاعرية، فإن ما استهدفه قد قام بالفعل ـ وهو الحرية السالبة التي تسلبه وضعه. ولما تبين أنه تحقق بالفعل جاز الكلام عنه؛ أي النظر في الحرية. غير

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

أن النظر وحده غير كاف، وإنما وجب بيان حضور الحرية بما هي أمر مشخص حاضر؛ أي بما هي الأساس الواقعي للقول ذاته. ومبنى هذا على أن الحرية أساس القول ومنبعه، وهي تتجلى، تجلياً مشخصاً، في اللغة بما هي ما يسمح للفلسفة بأن تفكر في ذاتها من حيث هي إمكان بشري، وبما هي ما يشعر الإنسان بالحاجة إلى تحقيق الامتلاء والحضور، وبما هي ما يرضي هذه الحاجة في الوقت نفسه. والمترتب عن هذا، أن اللغة أوسع من القول وأعمق منه، كما إنها أقدم منه وأعرق أصالة. والحق أن اللغة هي ما يتشكل المعنى فيه. فما كانت هي موجودة قائمة، وإنما هي تخلق وتنشأ. وهي ليست لغتي «أنا» أو لغتك «أنت»، ولا حتى هي لغتنا أجمعين، «أنا» و«أنت» و«نحن»، وإنما كل هؤلاء يأتون (بالاعتبار) بعد اللغة. ثم إنها ليست متعلق الواقع، بل الواقع والقول ينفصلان فيها وبها. وبكلمة واحدة: اللغة هي التلقائية والعفوية. غير أن هذا هو ما يجعل منها، بحسب الإنسان العادي، «الواقعة» الأكثر فقراً وتجريداً وفراغاً؛ أي الواقعة التي لا يمكن التذرع بها على أنها شط النجاة. فهي ليست فردوساً افتقدناه بسبب سقوطنا في عالم الشغل والمصلحة، وإنما وراء اللغة تثوي الحياة. ولذلك قال مفيستوفليس: «رمادية هي يا صديقي كل نظرية، خضراء ذهبية هي شجرة الحياة». فلا يمكن القفز في اللغة بغية تحصيل الشأن الكوني والحضور بضربة سحر، وإنما يلزم فك شعر اللغة بنثر الحياة. أوَليس بالحياة تفهم اللغة، وما كان الأمر على وجه الضد؟ غير أن لاعتبار الفيلسوف اللغة أسباباً ما كان من شأن الإنسان العادي أن يفهمها: فاللغة ـ غير المعتبرة في الحياة العادية ـ تحظى بأسمى الاهتمام في تقدير الفلسفة، أو بالأحرى يحظى به الناس الذين يتكلمون أو «يشعرون» فيصمتون. ههنا تعتبر اللغة الواقعة الأساسية التي تكشف للفلسفة مقولتها الخاصة؛ نعني مقولة «المعنى» التي بفضلها تفهم الفلسفة ذاتها. ها نحن بلغنا **المقولة السابعة عشرة** من مقولات «منطق الفلسفة»؛ عنينا بها **مقولة «المعنى»**.

الفلسفة هي علم «المعنى». وهي «علم» لا بمعنى أنها تكشف مجالاً محدداً وموحداً، من الناحية «الموضوعية»، على نحو ما يفعل العلم ـ فالتحديد والموضوعية نفسها في حاجة إلى تبرير ذاتها أمام محكمتها. وإنما هي «علم» لأنها تكون المعنى وتشكله، بما كان من أمر المعنى أنه اتساق كل مواقف الحياة الواقعية. وهي إذ تكون هذا المعنى تكون من هذه الجهة ذاتها في المعنى. إنها علم بما هي أساساً النسق الذي يستدمج كل معنى مشخص، بما في ذلك اللامعنى نفسه، وبما فيه الحمق والجنون. وهو نسق منفتح، لأنه

معنى صوري لمعنى مشخص؛ أي أنه تعبير شكلي عن معنى حر. وطالما أن هناك حرية خلق مشخص للمعنى، فإن الفلسفة لا توقفها وإنما هي تصوغها على جهة الصورة المعنوية أو المعنى الصوري (معنى المعنى). ولئن هو حق أن الفلسفة هي التي تحدد معنى الحياة العاقلة، فإنه لا يحق أن نقول من هذه الجهة ذاتها: إن بمكنتها فرض هذا المعنى. فما كان من شأن الفلسفة أن تعلمنا كيف نحيا[١٣٥]. يضاف إلى ذلك، أن الفيلسوف لا يملك المعنى ملكه لشيء متناه، وإنما هو يقيمه ويبنيه ويشيده. ثمة من يخلق المعنى (الإنسان العادي)، وثمة من يصوغه صوغاً صورياً (الفيلسوف). ومن ثمة يتضح أن الفلسفة هي «علم المعنى»، وذلك بمعنيين: فهي تسعى إلى المعنى أو التوجه (المشخص)، وهي تتكون من المعنى (الصوري)؛ بمعنى أنها تريد فهم الأشياء (بما فيها أفهام الناس)، وفهم ذاتها. وإن شئنا قلنا: إنها الذات والموضوع معاً؛ أي أنها هي دراسة الموضوع وموضوع دراسة ذاتها. غير أننا ينبغي ألا نفهم أن ههنا تفاضلاً بين خالق المعنى (الإنسان) ودارسه (الفيلسوف)، وإنما هما نفس الإنسان الذي يخلق المعاني المشخصة والعلم الصوري بالمعنى، أو لنقل: إنه الإنسان نفسه الذي يريد تحقيق الحضور، والذي يتكلم في ضوء غيابه. بمعنى، إن الإنسان فيلسوف، لأنه لا يتحقق في الحضور أو يحققه. غير أن عدم تحقيقه هذا (الغياب) هو الذي يدفعه إلى فهم ذاته وفهم نمط فهمه للحضور (أو للغياب). وهنا تظهر اللغة بما هي مستوى المعنى الذي يظهر وفقه كل شيء؛ نعني القول وغيره: العقل والعنف، المعطى والحرية. وإن شأن اللغة لهو أن «توجد» وراء كل شيء وقبله. إنها عفوية وتلقائية؛ أي أنها خلق وإبداع. وبما هي كذلك، فإنها سابقة عن كل فعل كشف؛ أي أنها متقدمة عن كل قول. ولذلك قال فايل: «شأن الإنسان أن يكون شاعراً قبل أن يكون فيلسوفاً وبعد أن يكون فيلسوفاً»[١٣٦].

وليس متعلق المعنى بالشعر هنا فن القوافي والأوزان والكلمة المناسبة في البيت المناسب، بل المقصود به ما قام قبل قيام أي تمييز بين الفن والحياة والفن والحقيقة وقبل كل التعارضات التي تملأ قناعات الفنانين ومرافعات النقاد؛ عنينا تلك «العفوية» التي متح منها الفن نفسه؛ أي تلك العفوية التي قامت في أساس الفن وغيره الذي انفصل عنه. نعني بالشعر هنا

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

الخلق التلقائي والإبداع العفوي ـ خلق اللغة ـ خلق المعنى المشخص. فلا عجب، إن نحن فهمنا عظمة الشعر هذا، أن نلحظ المكانة المرموقة التي احتلها الشعر في اعتبار الإنسانية. وسواء اعتبر الشعر لغة التقليد والإيمان، أو اعتبر صاحبه نبياً أو ممسوساً أو عبقرياً، فإنه كان ههنا دوماً ربط للشعر بالشأن المقدس، بل كان ههنا إحلال له محل الأمر المقدس. والسبب في هذا التقديس، أن شأن الشعر أن يجلو ويوحي. وليس معنى هذا أنه كان لبعض الموهوبين حكراً، وإنما هو متعلق بالإنسان بما هو إنسان، وفي الوقت نفسه هو الشيء الأكثر غرابة في الإنسان والشيء الأقل إمكاناً للفهم والدرك والاستيعاب. ذلك أن الشعر هو الحضور، لكنه الحضور المتميز عن كل ما يخلقه الإنسان، بل هو الوحدة المباشرة بين الإنسان والعالم التي تجعل الشاعر ـ وهو يشعر ـ لا يعلم إن كان شعره عن ذاته أم عن العالم، وإن كان شعره عن علم أم لا، وإن كان هو يعلم أنه شعر. فشأن الشعر أن يفهم ويستوعب، ولكنه ما كان من شأنه أن يعلم ما يستوعبه ولا كيف هو يستوعب ما يستوعبه[١٣٧]. وبالجملة، الشعر هو حضور المعنى، إلا أن هذا الحضور المباشر لا يدرك إلا حين تطور القول؛ أي إلا حين بلوغه منتهاه الذي هو الفعل. إنه الينبوع الأول إذاً والمآل الأخير.

والحال أن هذا الأمر يسمح للفلسفة بأن تفهم لماذا هي بدأت بالصمت (مقولتا «الحقيقة» و«اللامعنى»)، وكيف كان هذا أساس القول الذي ظهر في بداية مقولة «الحق والباطل». لقد تولد هذا القول عن الموقفين القائلين: ما من شي إلا وهو حق (مقولة «الحقيقة»)، وما من شيء إلا وهو محال (مقولة «اللامعنى») تولداً حراً لم يفهم إلا بعد أن تم؛ أي بعد أن لم يعد الإنسان يحيا في الحضور الأولي (موقف «الحقيقة» و«اللامعنى»=الصمت). لكن، ما كان، بدءاً، عبارة عن موقف لا يُقال؛ أي عبارة عن موقف بلا مقولة ـ اللهم إلا عندنا نحن الذين خبرنا المقولات ومن ثمة منطق الفلسفة ـ أضحى في الأخير مقولة بلا موقف؛ أي مقولة المقولات وفهم الفهم والحضور الصوري للحضور (بما هو يتخذ شكل غياب واقعي). وما كانت لحظة البدء لحظة تفلسف، لأن الإنسان آنها كان يحيا في الحضور والإحساس. أما بمجرد ما هو أضحى يحيا في هذا الحضور وهذا الشعور، فإنه صار يتحدث عن «اللحظة الشاعرية» و«اللمعة الصوفية» و«الكشف» و«الانجلاء»

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

و«الانبثاق»، بما هي لحظات حنين ماض، كما أخذ يتذكر لغته «الملهمة» ووضعيته التي انجلى فيها «الواحد» والرموز التي ظهرت من خلالها وحدة الحياة والموت والحب الذي توقد حتى صار النور الملتهم لغيره. وإذ هو فهم ما حدث، وإذ حدث أنه فهم وما استغرب، فإنه ـ مع ذلك ـ لم يفهم أبداً أنه فهم. . وتلك مهمة الفلسفة عند نهايتها؛ أي مدار مقولة «المعنى».

وعندما تلتفت الفلسفة إلى الشعر ـ وهذا ما تجد نفسها مقدمة على فعله عند نهاية مسارها ـ تجد نفسها قد ورثت صورة المعنى الفارغة. وإن قيمة هذا الميراث ـ تاريخ الفلسفة بأكمله ـ لضخمة جداً، وذلك لدرجة أنه يضحي من الحمقة رفضه أو التخلي عنه بدعوى أن الحضور المباشر من شأنه وحده أن يملك قيمة لا تفنى. والحقيقة أن شأن الفلسفة أن تكشف عن قيمتها في الشعر. فهي، وإن كانت تعلم أنها تحيا في عالم التاريخ بما هو عالمها الذي تنشأ به وتنتهي بنهايته، فإنها تعلم أيضاً أنها، والعالم معها، نشأت عن تلقائية وعفوية سابقة عن كل تمزق أو انفصال بين العالم والذات. وإن الفلسفة، بما هي علم المعنى، للقول الذي شأنه أن يدرك ما يؤسسه. وبفضلها يرتبط القول بالشعر، مثلما يجد إنسان الماضي وإنسان انتظار المستقبل تآلفهما[١٣٨]. إن الفلسفة قول مطلق الاتساق، لكنه قول قائم على الحرية بما هي تتحقق بالتدريج تاريخياً. وهي تفكر؛ أي تنشئ خطاباً أو قولاً حجاجياً، لكنها تفعل ذلك في إطار من الوحدة. وهي تتكلم عما من شأنه أن يوجد، لكنه بما هو إمكان أو قدرة. فهي لذلك شعر. وهي شعر الشأن فيه أن يَخلق غيره، وأن يُخلق بغيره. لكنها توقفت الآن عن الخلق، لأنها صارت ـ بعد مقولة «الفعل» ـ فكراً سالكاً فاعلاً. غير أن عملها الآن ـ بما هي منطق الفلسفة ـ جدير بأسمى الاعتبار، وذلك لأنها تعلم الآن أنها صارت سيدة كل المعاني المشخصة التي مرت في التاريخ وتجسدت مواقفَ وأفعالاً؛ أي أنها صارت المستأمرة على كل ما خلقه الإنسان في عفويته وكل «عباراته» و«مشاعره» ـ هذا الوجود اللغوي، وهذا الفهم الذي لا يفهم ذاته وليس هو في حاجة إلى فهم ذاته. والفلسفة، بما هي علم المعنى، تستخرج هذه التناقضات التي سقط فيها الإنسان بهذه «المشاعر» و«المعاني المشخصة» و«العبارات» وتعيد ترتيبها؛ ومن ثمة كانت الفلسفة استعادة للعفوية والتلقائية.

هكذا يتضح أن مقولة «المعنى» إنما هي تتجلى في مفهوم «علم الفلسفة»

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

بما هو العلم بمعنيين: العلم الذي يجد في المعنى منطلقه ومكونه، والعلم الذي يعالج المعنى ويفحصه.. فتجمع لذلك الفلسفة بين المعنى المشخص أو المادي والمعنى المجرد أو الصوري. بل إنها الوحدة الصورية لكل المعاني المشخصة التي تنتهي إلى القول: إن معنى الوجود هو أن له معنى. وهذه نتيجة لا قيمة لها إن تصورت الفلسفة على أنها ملجأ لطلاب العزلة المرتدين إلى بادئ العصور، وإنما تفهم أجل الفهم إن هي قادت إلى تحقيق الفعل. وفي هذا دليل على أن القول يؤدي إلى ما غايره؛ أي إلى تحققه في الفعل بما هو يسعى إلى كمال القول والفعل معاً في الحضور. كما فيه دليل أيضاً على أن الفلسفة إنما هي قول في وضع، قول يجد منبعه ومتمه في المعنى(١٣٩). ومن الواضح هنا أن مفهومي «القول» و«الوضع» هما أيضاً مفهومان صوريان ـ أو لنقل إن شئنا: مفهومان فلسفيان ومنطقيان خالصان ـ شأنهما في ذلك شأن «المقولة» التي تولدهما معاً. والحق أن «القول» الذي يكشف عن «الوضع» و«الوضع» الذي ينكشف في «القول» إنما يفيدان المفهومين الصوريين اللذين بفضلهما يتحدد الإنسان تحدداً عقلياً بما هو كائن عاقل. إلا أن العاقلية هنا، وإن هي كانت إمكاناً أساسياً، فإنها ليست الإمكان المتحقق على الدوام. غير أن الإمكان الذي يلزم أن يتحقق حتى يكون ههنا إنسان، والذي يتأسس عليه القول أيضاً، هو اللغة. وباللغة تتحدد الحرية، فهي منبع الحرية. وبعبارة أخرى، يمكن الإنسان في أية لحظة من لحظات التاريخ ألا يكون عاقلاً، لأنه بمكنته، في أية لحظة كانت ما كانت، أن يرفض الاستمرار في القول الموجه من طرف المعنى؛ أي القول الدال (المعقول)(١٤٠). وبه يظهر أن العقل منوط بالوضع، وأن الفلسفة هي علم هذين المفهومين يقودهما في ذلك «المعنى» ويوجههما.

والحال أن من شأن الإنسان أن يتكلم في الوضع عن الوضع. وهو «يفعل» ذلك لأنه غير راض عن الوضع؛ أي لأنه لا يشعر بالتوافق مع الوضع ـ وإلا هو صمت معبراً عن رضاه. غير أنه في الحالين معاً لا يحتاج إلى فهم الأمر؛ أي إلى التوليف بين التناقضات في وحدة المعنى؛ أي في قول يؤالف بينه وما يبدو أنه غيره والذي لا يظهر في صورة عالم إلا في القول. فما كان الإنسان، أساساً، كائناً غير تعيس؛ أي غير راض، ولا هو كان فيلسوفاً

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

بالطبع[١٤١]. ومعنى هذا، أن الإنسان ليس كائناً يتكلم في الوضع عن الوضع إلا بالنسبة إلى من يؤمن بالقول. فالإنسان الذي يحيا في وضع معين شأنه أن يهتم بأوضاع مشخصة، لكن هذه الأوضاع لا تتم فلسفتها إلا استثناء. وعادة ما هو لا يتصور الموقف الذي فيه يتكون الوضع ومن أجل ذاته بما هو قول متسق تحت المقولة التي تطابقه. وهنا يلجأ إلى مستأنف القول عبارة. ذلك أنه في حين يكون المعنى المشخص لحياة الفرد كما تنظر فيه الفلسفة قد تغير، يظل هذا الشخص يتكلم عن حاله، إن هو تكلم فعلاً، بتوسل قول أنشأه موقف آخر (سالف). ومن شأن الإنسان أن يوجد دوماً في عالم، لأنه يوجد دوماً في موقف معين. وهو يفعل ذلك، لأن له اهتماماً مشخصاً بالعالم. وما زال يفعل ـ أي يوجد في عالم ـ حتى يبلغ مرتبة القول المتسق؛ أي مرتبة المقولة التي يحيا تحتها. وهذا نادراً ما يحدث. إذ يظل الفرد يعبر عن نفسه في مقولة مستأنفة. غير أنه ببلوغه مقولته قد يتوقف عن السير، ومن ثمة يتوقف عن القول. وهذا أمر يخدم الفلسفة، لأنه ييسر عليها استخراج اتساق معنى مشخص يحيا وفقه هذا الفرد ويقول به بما هو راض عنه. وعند هذا الشخص ينتهي القول. فإن هو استمر في الكلام بعد هذا الختام، كان كلامه شعراً وعظة وتنميقاً ونشاطاً وعلماً. وعلى أية حال، لن يحتاج إلى أن يفهم ذاته، لأنه راض عن ذاته حتى إن هو كان لا يقر بوجود الرضا في العالم وتحققه فيه. فما يهم في موقفه هذا أنه بالتزامه بهذا الموقف ووقوفه عنده يقرر بأن العالم موجود، وأن لكل شيء فيه معنى محدوداً[١٤٢].

غير أنه إن رضي هذا الإنسان عن وضعه وحاله، فما الإنسان، بما هو إنسان، بالكائن الذي الشأن فيه أن يرضى. وهذا ما يفسر حلول موقف محل آخر. والموقف الجديد يرى أن سابقه، وإن هو عبر عن الحقيقة، فإنه ما أدرك معناها، وإنما هو وصف العالم بما هو، فكان أن أدى ثمن الانصهار فيه من غير السعي إلى تجاوزه. وبعبارة أخرى، لقد سعد بحضوره في عالمه لكنه لم يرض عنه. ولذلك ينتقل الإنسان ـ بحرية تامة ـ إلى موقف لاحق ومقولة موالية. وليس معنى هذا، أن النقلة اعتباطية عسفية فرضها جدل مصطنع، وإنما هي تعبير عن السيرورة الواقعية للفكر في الواقع وللواقع في الفكر[١٤٣]. ذلك

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

أن من شأن الإنسان أن يحيا في عالم مشخص، وأن يتصرف فيه التصرف، ثم إنه ليتركه إلى عالم آخر (موقف آخر) بناء على تبريرات تبدو له معقولة. ولذلك، فإن ما بدا لنا نحن عسفاً، بدا له هو من مصلحة تحقيقه لحريته. ولئن كان بمكنته أن يقبع في عالمه الأول من غير حراك إلى غيره، فإنه صار من الضروري عنده ـ وقد هجر عالمه ـ أن يوضح لماذا هو لم يعد بمستطاعه القبوع في عالمه[144]. والحال أن هذه السلسلة من المواقف ومن تغييرها إلى غيرها تنتهي، في آخر المطاف، إلى موقف «الفعل» وتؤول إلى مقولته. فهي المقولة التي لا يمكن تجاوزها إلى غيرها، وذلك لما حق عندها من أنها تشمل الموقف المطلق وتتفهم التمرد عليه (مقولتا «الصنيعة» و«التناهي»)؛ بمعنى أن اهتمامها، على التحقيق، هو إيقاف عالم الاهتمامات بقضائها وتأسيس عالم بلا اهتمام، أو لنقل: إنه الإنهاء مع فكرة «العالم» نفسه والختم معها وتأسيس «اللاعالم» بما هو، على التحقيق، عالم للحضور والامتلاء والمعنى؛ أي بما هو لم يكن حاضراً في مجمل العوالم السالفة. إن مقولة «الفعل» إذاً لهي آخر المقولات المشخصة، وذلك لأنها لا تسن الطريق إلى الرضا في القول، كما هو حال المقولات السابقة، وإنما هي تحقق القول نفسه بالفعل، أو لنقل: إنها تحقق القول رضا؛ إذ لا يعود الإنسان يركن إلى القبول بفكرة «العنف» ومجاراتها (مقولة «الصنيعة») أو الاستسلام لها (مقولة «التناهي»)، وإنما هو يرفض قبولها بما هي الواقع النهائي الأخير، ويسعى إلى أن يجعل منها بساطاً إلى تحقيق العقل ووسيلة لتحصيل الرضا. وهي مقولة لا تسعى، بخلاف سالفاتها، إلى خلق عالم جديد يضاف إلى بقية العوالم التي خلقها الإنسان طيلة تاريخه، وإنما هي ترغب في تحقيق عالم لا يكون مجرد مشروع منظور، وإنما يكون حضوراً محسوساً وامتلاءً مباشراً. والحقيقة التي تقول بها هي الكشف عن عدم كفاية العالم الذي تقوم فيه والقول الذي تتبناه، ما دام العالم الذي تعكسه عالم الحاجة والعنف. وهي لا تعارض هذا العالم بعالم آخر، ولا تناقضه بمجال مخالف، وإنما هي تناقض «مزاجية» الأحاسيس الفردية المتمردة. فهي تقر بأن الإنسان يمكن أن يشعر بالتعاسة، غير أن التعاسة ذاتها حضور ورضا. كما يمكنه أن يعاني العنف (عنف الطبيعة وعنف الغير) طالما هو لم يتسيد على الطبيعة في ذاته وخارج ذاته، لكن ذلك لن يعلن عنده أن العالم تعاسة وعنف، وإنما هو يفيد أن التعاسة تعاسته هو

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

والمعانات معاناته هو. وكما خاطب سارتر ألبير كامي، وقد أزعجه إسقاطه لعيائه النفسي على العالم، فصار يتصوره عبثاً: «إذا كان قد استبد بنا التعب يا ألبير وأحسسنا بوطأته فلنأخذ لنفسنا قسطاً من الراحة. أما أن نسقط عياءنا على العالم، فنجعل رعشة تعبنا تنتابه ـ فهذا أمر لسنا نرتضيه لأنفسنا». وبالجملة، ما اكتشفته مقولة «المعنى» هو ضرورة الفعل العاقل طلباً لتحقيق الحضور. وهذا الاكتشاف هو الذي يجلو مقولة «الفلسفة» ذاتها بما هي وحدة بين القول والوضع صائرة سيالة متبدلة تنتهي إلى فهم الإنسان لذاته بتوسل القول النابع من قدرته على الكلام (اللغة)؛ أي فهمه لذاته بما هو الحرية التي تحيا في جو عدم الحرية الذي أقامه الإنسان نفسه وبحرية.

ومعنى هذا، أن الحرية ليست شرطاً قبلياً أولياً معطى، وإنما هي محصلة فعل أو هي الفعل ذاته. وبهذا تفترض الفلسفة أن الإنسان كائن عاقل؛ أي أنه كائن يريد فهم وضعه وفهم ذاته في وضعه بتوسل قول دال ذي معنى يعبر به عن كل ما يتجلى في وضعه. ولهذا أيضاً، يظهر أن الإنسان ما كان بالضرورة فيلسوفاً ولا كان هو عاقلاً، وأنه بمكنته ألا يصير كذلك في أية لحظة شاء. ومهما يكن من أمر، فإنه لطالما عاش الإنسان على الحاجة، لزمه، إن هو كان عاقلاً، أن يضع ما خلقه في شعوره على أنه معنى للعالم ولحياته؛ أن يضعه في قول. وليس على الفلسفة أن تتساءل عما إذا كان بمكنة فعل الإنسان أن يبلغ غايته ومتى يفعل ذلك، ولا عليها أن تتساءل أيضاً عن متى يكف الإنسان عن العيش في الحاجة. فالفعل نفسه، بما هو حرية تسعى إلى التحقيق، يفترض إمكان الفشل والإخفاق. مقابل ذلك، ليس للفلسفة إلا تساؤل واحد تطرحه على نفسها؛ بناؤه ما إذا كان بمكنة مواقف أخرى أو مقولات، وقد صارت الأمور كلها إلى موقف «الفعل» بما هو المآل والنهاية والمصير، أن تنبثق من جديد وتظهر؟[١٤٥] والجواب أن الفلسفة بلغت مرتبة فهم ذاتها في مقولة «المعنى»، كما إن توسلها إلى مفاهيم أساسية ـ من «وضع» و«قول» و«موقف» و«مقولة» ـ أهّلاها لفهم كل معنى مشخص وعالم محقق. ولهذا صار من المحال أن تظهر مقولات منطقية أخرى أو تنبثق. فهذا مما لا يمكن التفكير فيه ولا تصوره عندها.

هذا إذا ما نحن نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر منطقية أو مبدئية، أما إذا ما نحن نظرنا إليها في صلتها بالواقع والتاريخ فليس يستبعد أن يلوح ههنا

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

جديد. وهذا ما لا يراه الباحث عن المقولة المستجدة وينظر إليه الناظر في المقولة المستأنفة أو المستعادة. وههنا تكمن أهمية الأقوال المستأنفة بها هي تعبر عن واقع الإنسان في العالم من حيث هو صيرورة سيالة بدالة، في حين لا ترى المقولة الخالصة إلا التوقف والانحسار والنهاية..[١٤٦].

هكذا نصل إلى نتيجة أساسية؛ نعني بلوغ الفلسفة ـ وفق مقولة «المعنى» ـ مرتبة فهم ذاتها من الناحية الصورية؛ أي من الجهة المنطقية، بما يقتضيه هذا الفهم من انعكاس على ذاتها ونظر فيها. وهو فهم يدفعها إلى حد ذاتها بما هي «علم المعنى» ـ دلالية ـ بمعنييه: المشخص (المادي) والمجرد (الصوري). ذلك ما تعبر عنه الفلسفة حين تقول: «أن نتفلسف معناه أن نبحث عن المعنى، والمعنى الذي تعثر عليه الفلسفة هو المعنى ذاته»[١٤٧]. وبفهم الفلسفة لذاتها هذا الفهم الصوري ينتهي القول وتصبح الحقيقة حاضرة في الحكمة بما هي النتيجة المترتبة عن الفكر الذي فكر في ذاته[١٤٨]. وإن الإنسان الذي امتلك المعنى أو الذي صار هو المعنى ذاته لهو الحكيم وقد تشخص وتمثل. فالحكمة ما يفعله الحكيم بما هو إنسان تحقق المعنى وتحصل الحضور.

لكن، أوَليست الحكمة أبداً أفقاً منظوراً يقترب منه الفيلسوف من غير أن يحصله، شأنه في ذلك شأن الخط الرياضي المتقارب يظل يقترب من المستقيم الاقتراب أدناه من دون أن يبلغه البلوغ كله؟ أوَليست الحكمة أمراً يتجاوز القول وحضوراً لا ينظر وتقارباً لا يوصل؟ تلك عرفتموها المفارقة التي انطبع بها تاريخ الفلسفة في مجمله. لكن لهذه المفارقة أن ترفع بتذكر أن الإنسان، كما هو يتميز بخاصية «السلب» فإنه يتميز أيضاً بخاصية «التعالي» أو «التجاوز». فإن نحن تذكرنا هذا الأمر، حق تذكّره، أدركنا أنه ما إن فكر الإنسان في المعنى الصوري (مقولة «المعنى») بما هو معنى صوري، حتى تجاوزه إلى غيره (**مقولة «الحكمة»، آخر مقولة**)؛ أي أنه ألفى نفسه وقد أضحى الحكيم الذي بنظره في الشيء يتجاوزه ويتعالى عليه؛ وذلك تصديقاً للقاعدة الفينومينولوجية الذهبية: «إنما شأن الشيء أنه إذا فُهِمَ تُجُوِّزَ».

ذلك أن التفكير في الحضور هو حضور في الفكر. ولذلك كانت الحكمة

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

محل التقاء قول الإنسان ووضعه بما هو حضور. هذا الإنسان الذي ما عاد هو يبحث عن إشباع الحرية المشخصة لذاته. وهو، بما هو كائن عاقل، يعلم أنه لا يمكن أن يستبق الحرية، وإنما يمكنه فقط أن يسهم في تحقيقها، لا بما هو فرد وإنما بما هو إنسان؛ أي في مجال الشأن الكوني. وما كان صاحبنا هذا شاعراً، لأنه يعلم أنه يحيا في عالم الشرط بما هو عالم الطبيعة الشبيهية (شروط المجتمع) والذي لا يعد الشعر فيه إلا ومضاناً وتوهجاً وخفقاناً لا يمكن الإنسان أن يحيا فيه على الدوام. وبالجملة، لئن كانت الحكمة كشفاً للمعنى المشخص، بما هو معنى في العالم، أو هي التشخص المنظور المفكر فيه، كانت كذلك تجلية ونظراً وكشفاً في القول العاقل لا في الشعر الحالم. غير أن هذا القول ليس قولاً جزئياً؛ أي مرتبطاً بالإحساس، كما هو الحال عند مقولة «الفعل»؛ لا ولا هو قول شعري؛ أي خلق للمعنى، كما هو الحال عند صاحب مقولة «المعنى»، وإنما هو العبارة عن موقف كوني. إنما الحكمة موقف أو قل: الحكمة الموقف. وهي الموقف الأكثر التصاقاً بالعالم، لأنها موقف يحيا الآن وهنا. إنها توجد وجوداً مشخصاً متى وجد معنى مشخص؛ أي أنها توجد في كل المواقف السابقة، وذلك بما أن بمكنة الإنسان أن يحيا فيها قوله ويقول فيها حياته؛ أي أن يحقق معنى وجوده بما هو معنى مشخص. وليس المهم ههنا أن ينجح الإنسان في حياته ولا أن يحقق نهاية قوله، وإنما المهم أن يحيا وفي ذهنه إشراقة المعنى الذي وهبه لنفسه ووهب له نفسه. وبهذا المعنى يصير الحكيم «ذلك الذي يعلم الأمر الجوهري عنده ويتشبث به فلا يخلطه بغيره»[١٤٩]. ومن هذه الجهة تصير الحكمة ممكنة «متى كان وأنى كان ولدى أي كان، شريطة أن يحقق الإنسان حياته طبقاً لقوله وأن يحقق قوله طبقاً لحياته». وتاريخياً، تصير الحكمة ممكنة بإنشاء الإنسان لقول يمكنه أن يحيا به ويشتغل لتحقيق عالم يضمن فيه بقاء قوله[١٥٠]. وهذا يتحقق عند نهاية منطق الفلسفة حيث تتجمع اللحظات التوحيدية بين القول والوضع وتصبح جملة (Totum) الأوضاع مفكراً فيها بما هي جملة؛ أي بما هي فكر لا بما هي مجرد إحساس وشعور. فقد تحصل بهذا، أن مقولة «الحكمة» مقولة صورية يتم من خلالها درك الوحدة بين القول والحياة دركاً متعقلاً. وهي مقولة تتجسد في وجود الحكيم الذي شأنه أن يفكر فيها بعد أن فكر في كل سابقاتها.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

غير أن ههنا بينونة بين مقولة «الحكمة» هذه ومقولة «المعنى». ووجهها أنهما وإن كانتا معاً مقولتين صوريتين، فإن مقولة «المعنى» تظل، بما هي مقولة صورية صرفة، مرتبطة بالقول منوطة به، أما مقولة «الحكمة» فإنها تلتحم بالحياة. وبالتحامها بالحياة يتحقق التآلف بين القول والعمل، فنضحي أمام آخِر «مقولة» تجمع بين الأمر الصوري والشأن المشخص. ويكون أن يدرك من خلالها الإنسان معنى (صورياً) أنه إنسان في وضع تاريخي (مشخص). أكثر من هذا، يعلم أنه يفكر في وضعه التاريخي هذا، وأنه صار لكل شيء معنى، وأن الحكمة هي العيش في المعنى المفكر فيه (الشأن الكوني). إلا أن كونية الحكمة لا تمنع الفردية من أن تظل موجودة بما هي العبارة الشعرية أو العنف، كما إنها لا تمنع ذاتها من أن تصير فردية عاقلة بما هي فكر متعلق بموقف خاص. وأخيراً، يمكنها أن تقبل حركة الحرية بما هي العقل. وههنا تتخلى عن الفردية وتقبل موت من لم يكن يحيا إلا برفض الاتساق الفاعل.

وليس معنى هذا، أن الحكيم، بما هو المفكر الكوني لا الفردي أو الخصوصي، «يموت عن هذا العالم»؛ أي ينفصل عنه وينكفئ وينعزل؛ إذ لا يتعلق الأمر عنده بأن يكون «حكيماً خارج العالم أو إلى جانبه» وإنما بأن يكون «حكيماً في العالم وداخله»[١٥١]. لقد ولّى زمن الخروج عن العالم بما هو زمن المواقف الجزئية والمقولات الخصوصية والأوضاع المتفردة، وأقبل زمن «حياة الإنسان العاقل» بما هو زمن التآلف بين الفكر والحياة والقول والوضع والمقولة والموقف.. وهذا يدل على أن مقولة «الحكمة» إنما شأنها أن تؤلف بين آخر مقولتين: فهي تجمع بين «الفعل»، بما هو ما يقود الحياة ويوجهها، و«المعنى» بما هو ما يدرك الحياة ويفهمها. هنا تكمن الحكمة العليا: ما كان الإنسان يحيا في الفعل وحسب، وإنما الفعل يقود القول إلى حيث يصبح حياة شخصية؛ أي يجمع بين الشأن المشخص والأمر الصوري. فالحكمة هي الموقف الذي لا يضحّي بالفردية لصالح الشأن الكوني وإنما هو التحقيق الفكري العاقل للكونية بحيث يتم الاحتفاظ بالفردية دون الاقتصار عليها، وبحيث لا يتصور الحضور أملاً منظوراً بل عالماً محققاً، وبحيث لا يصير الإحساس ما يغاير القول وإنما ما يجد ذاته في القول العقلاني.. وبالجملة، إنها المقولة التي يحيا فيها الإنسان في الحقيقة التي يكشفها.

ها نحن عدنا الأدراج إذاً إلى أولى مقولات منطق الفلسفة؛ نعني بها

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

مقولة «الحقيقة». أهو إذاً عَوْد على بدء؟ الحق أن منطق الفلسفة أظهر بهذا دائريته. والنهاية هنا كانت علامة البداية. فالفلسفة، بما هي منطق، ختمت مسارها وعادت من حيث بدأت: ذلك أن الإنسان الذي انتهينا إليه بعد أن جرب الانعكاس (الانقسام إلى «ذات» و«موضوع») التقى بالحقيقة من جديد وعانقها؛ أي أنه التقى بالوعي ـ أحق الوعي ـ بالحرية. وها هو الآن يعلم أنه يحيا الحق أو على الحق؛ أي يعلم أنه حكيم وأن الحكمة ليست وليدة لطف شمله أو علم جزئي حصله، وإنما هي الثقة بأن العقل هو العالم وأن العالم هو العقل. كما يعلم أنه حكيم لأن الحكمة ما كانت هي امتلاكاً مباشراً للشأن اللانهائي، ولا هي الاستسلام الذي يدرك ذاته في تباعده عن الوجود، وإنما يعلم أن العقل إمكان للإنسان، وأنه بما هو إمكان فهو قوة له. وهو حكيم لا لأنه يبحث عن الحكمة، وإنما لأنه يملكها في قوله الفاعل؛ أي بما أنه اختار القول والفعل وكان بمكنته عدم اختيارهما والاكتفاء بخيار العنف والتمرد والتعبير عنهما في لغة الإحساس. كما إنه حكيم لأنه يعلم القول ويستوعب كل المعاني المشخصة الممكنة، وأنه منفتح على العالم في الحقيقة كما العالم منفتح له في الفعل الذي هو خلق المعنى. . إن الحكمة هي، بإيجاز، الحضور المشخص للعالم الواقعي في الإنسان الذي يحيا في القول الذي تم تطويره تطويراً تاماً؛ أي تم امتلاؤه حد استنفاده ـ تلك نهاية القول وغاية الحكمة، وذلك نتاج منطق الفلسفة.

فقد تحصل، أن الوعي قطع ههنا مساراً من قدامته إلى حداثته، هذا إن لم نقل: إنه تجاوز ذلك إلى التمرد على حداثته، فالعودة إلى الحداثة من جديد والأوبة إليها مستأنف الأوبة وأنضجها. وبه انجلى أن مواقف ومقولات الوعي البشري اتخذت شكل تتابع جدلي من مواقف ومقولات القدامة ـ «الحقيقة» و«اللامعنى» و«الحق والباطل» و«اليقين» و«النقاش» و«الموضوع» و«الأنا» ـ إلى موقف ومقولة العهد الوسيط ـ «الله» ـ فإلى مواقف ومقولات العهد الحديث ـ «الشرط» و«الوعي» و«الفهم» و«الشخصية» و«المطلق» ـ وكان جديد إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) هنا أنه استوعب حقبة ما بعد هيغل استيعابين: استيعاب ذاكر «التمرد على الحداثة» ـ في موقفي ومقولتي «الصنيعة» و«التناهي» ـ واستيعاب مقوم التمرد وكاشف حدوده؛ وذلك بما هو حاول رد التمرد على الحداثة إلى صوابه: «الفعل» و«المعنى» و«الحكمة».

الفصل الثامن

بنيــة الوعــي الحديــث

ها نحن قد تقفينا، خطوة خطوة، آثار تشكل الوعي الحديث في المقولات الثماني عشرة التي استعرضنا مضامينها في ما تقدم، كما رصدنا هذا الوعي وهو ينفلت من قبضة التقليد القديم. أكثر من هذا، لقد أردنا أساساً «الوعي الحديث»، فقادنا ذلك، من حيث لا ندري وفي غفلة منا، إلى ملاقاة «التمرد» عليه. فصرنا بذلك أمام حقب من الفكر ثلاث. حقبة **القدامة** وحقبة **الحداثة** وحقبة **التمرد على الحداثة**. فلا غرابة إذاً أن تظهر لنا تمفصلات الوعي الحديث على الضرب التالي. من أول المقولات وأعرقها على الإطلاق ـ مقولة «الحقيقة» ـ إلى آخر الحلقة الأولى؛ عنينا بها مقولة «الأنا»، ترتسم أمام ناظرينا في هذه المقولات السبع الأولى بصمات القدامة بنفيها مبدأي «الذاتية» و«الحرية»، وإذابتها «الفرد» في بوتقة «الكون» العضوية، وتشبثها بقدسي «التقليد». ومن تاسع المقولات ـ مقولة «الشرط» ـ إلى المقولة الثانية عشرة؛ قصدنا بها مقولة «الشخصية»، تقوم في هذه المقولات الأربع معالم الحداثة بما اتسمت به من «ثورة على التقليد»، وفسح للمجال أمام «وعي الفردية»، و«نظرة عقلانية» إلى الكون. فإن نحن عطفنا على هذه السوابق بلواحق؛ نعني بها المقولتين الرابعة عشرة ـ مقولة «الصنيعة» ـ والخامسة عشرة ـ مقولة «التناهي» ـ قُيّض لنا أن نصير أمام أمارات التمرد على الحداثة؛ بما يقتضيه القول المتمرد من «تشكيك في العقلانية» و«تفكيك لقيم الحداثة». . .

هكذا ترتسم أمامنا نسابة من المقولات وحلقات. تتضمن الأولى منها ـ وهي المتعلقة بالقدامة ـ تباعاً، مواقف ومقولات. «الحقيقة» و«اللامعنى»

و«الحق والباطل» و«اليقين» و«النقاش» و«الموضوع»، ثم آخرها «الأنا». وهي مقولات توافق ـ إن نحن رمنا مطلب «التحقيب» الزمني غير متناسين أنه مطلب عزيز ـ المرحلة الممتدة من بارمنيدس إلى العصر الهلينستي. وقد ألمع إليها فايل بأسماء متمذهبة ومتفلسفة؛ شأن مذاهب «البوذية» و«الرواقية» و«الأبيقورية» و«المسيحية»، وأمثال أسماء بارمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور. . كما جاء ترتيب المقولات فيها متوافقاً على التقريب مع ترتيب ظهور هذه المذاهب القديمة والفلسفات العتيقة. وظهر هذا التتابع، بأوضح ما ظهر، في آخرها الذي ضم مقولة «النقاش» (فلسفة سقراط)، فمقولة «الموضوع» (فلسفتا أفلاطون وأرسطو)، ثم مقولة «الأنا» (الفلسفتان الرواقية والأبيقورية). وقد تلت هذه المتوالية القديمة من المقولات متوالية دلت على الحداثة بضمها لمقولات الفكر الفلسفي الحديث التي هي، على التوالي، مقولة «الشرط» (المقولة التاسعة) ومقولة «الوعي» (المقولة العاشرة) ومقولة «الفهم» (المقولة الحادية عشرة)، وأخيراً، مقولة «الشخصية» (المقولة الثانية عشرة). وهي مقولات إن تؤملت حق تأمل ظهر أنها تغطي على التقريب المرحلة الممتدة من فلسفة عصر النهضة إلى فلسفة كانط والرومانسية الألمانية، من غير أن تعكس بالضرورة تعاقب فلسفات الحداثة على الترتيب أو تلمع إلى أسماء الفلاسفة على التعاقب. وتلك علمناها خصيصة من خصائص منطق الفلسفة الذي يرفض النظر إلى الفلسفات التاريخية النظرة التوليدية فيبادر إلى «استنباطها»، على جهة الضرورة، من توالي المقولات المنطقية ونسابتها الصورية. وأما مقولتا «الصنيعة» (المقولة الرابعة عشرة) و«التناهي» (المقولة الخامسة عشرة)، فقد شكلتا مقولتي التمرد على الحداثة. وهما توافقان، على جهة التقريب، مرحلة ما بعد فلسفة هيغل، ولا سيما في اتجاهيها. الفاشستي العنيف (مقولة «الصنيعة»)، والوجودي المتمرد اليائس (مقولة «التناهي»). لذلك أمكن الإيحاء إليهما بمعلمتين ـ نعني هتلر ومنظريه (منظرو الدولة الشمولية من أمثال كارل شميث وألفريد روزنبرغ)، وهايدغر ومن شاطره «وجوديته»، شأن ياسبرز وسارتر.. هذا مع سابق العلم، أنه لئن هو أفلح هايدغر في صوغ فلسفته في مقولة «متسقة» ـ هي مقولة «التناهي» ـ فإن القول العنيف، بما هو قول صامت، ما أفلح في ذلك أبداً، فكان أن اضطر إريك فايل إلى أن يهبه لسانه ليجعله ينطق به في مقولة «الصنيعة».

بهذا تنجلي نسابة «منطق الفلسفة» وتتميز في «لحظات» ثلاث. القدامة والحداثة والتمرد عليها. والحال أن ههنا ملاحظتين تعلقتا بهذا التصنيف.

أولاهما؛ ما قد يعتبره المتفحص لما نحن بصدده «قفزاً» على بعض المقولات ـ نعني بالذات ثامن المقولات (مقولة «الله») وثالثها بعد العشرة (مقولة «المطلق»).

وثانيتهما؛ ما قد يعتبره الناظر وقوفاً عند جملة مقولات ـ عددها خمس عشرة ـ دون بقيتها ـ نعني المقولات المتبقية على إتمام سلسلة المقولات ذات الثماني عشرة حلقة؛ أي، تحديداً، المقولات السادسة عشرة (مقولة «الفعل») والسابعة عشرة (مقولة «المعنى»)، وخاتمة المقولات جمعاء وثامنتها بعد العشرة؛ قصدنا بها مقولة «الحكمة». والحال أن ما عده السائل «قفزاً» على مقولتي «الله» و«المطلق» ما كان «قفزاً» إلا في ظاهر الأمر، فهاتان المقولتان، بما تقيمانه من حد فاصل بين تمفصلات المقولات المنطقية و«الزمنية» حتى جازت دعوتهما باسم «المقولتين الحديثتين»، هما ما سمح على التحقيق بإقامة التصنيف ذاته؛ إذ عدا فيصل التفرقة بين القدامة والحداثة من جهة، وبين هذه والتمرد عليها من جهة ثانية. ذلك أن مقولة «الله» هي التي سمحت لنا بالفصل بين مقولات القدامة السبع ومقولات الحداثة الأربع. وقد قال عنها فايل، إنها المقولة «الأحدث بين القديمات والأقدم بين الحديثات». مما دل عنده على أنه قفى على أثر هيغل في جعله المسيحية ـ بما هي التطبيق التاريخي لمقولة «الله» المنطقية ـ على رأس الحداثة خطاً فاصلاً بين السابق واللاحق والمتقدم والمتأخر. وقس على ذلك مقولة «المطلق»؛ إذ هي ختمت على مقولات الحداثة بختمها؛ وبالتالي، أعلنت عن اكتمال الحداثة ونهايتها بالإيحاء بتحقق الواقع المتسق (نهاية التاريخ) والقول المطلق (نهاية الفلسفة). ومن ثمة، سمحت هذه المقولة ـ وهذا جديد فايل إذا ما هو قورن بهيغل ـ بظهور مقولات التمرد على الحداثة التي رفضت دعوى «نهاية التاريخ» وأطروحة «نهاية الفلسفة»، بل هي تمردت على التاريخ (المعنى) وعلى الفلسفة (القول المتسق) معاً. وبهذا يتضح للناظر أن المقولتين ما غابتا في التصنيف المعروض أمام ناظرينا إلا لتحضرا بما هما ما سمح لنا برسم المعالم وتوضيح المسارات؛ ومن ثمة بإحداث الفواصل بين القدامة والحداثة من جهة، وبين الحداثة وما بعدها من جهة ثانية. وأما في ما تعلق بالمقولات التي وقفنا دونها؛ نعني المقولات الثلاث الأخيرة: «الفعل» و«المعنى» و«الحكمة»، فإننا ننوه ههنا إلى أنها المقولات التي سمحت لنا، من جهة أولى، بفهم منطق الفلسفة برمته؛ وبالتالي إقامة نسابته وتبيين حلقاته وتمييز معالمه، كما إنها فسرت، من جهة ثانية، مفهوم «الفلسفة» ذاته وجلته (مقولة «المعنى»)،

وفسرت معنى «نهاية الفلسفة» ومعنى «نهاية التاريخ» (مقولتا «الفعل» و«الحكمة»). ولذلك جاز عندنا وصف هذه المقولات الثلاث الأخيرة بوسم «المقولات التفهيمية» أو «المقولات التفسيرية». وبالجملة، فإن الأمر برمته شاهد على أن «المقولات الحدية» و«المقولات التفهيمية» هي ما جعل هذا التصنيف الذي تميز في منطق الفلسفة بين «مقولات القدامة» و«مقولات الحداثة» و«مقولات التمرد على الحداثة»، أمراً ممكناً.

الآن وقد انتهينا من عرض مفاصل «منطق الفلسفة»، علينا أن نجرد الهمة إلى «تجميع» ما ورد فيه مما نحن معتبروه أموراً متعلقة بتصور «الحداثة الفلسفية» ـ إرساء وتمرداً وختماً ـ «تجميعاً» إنما بغيته بناء «نمط مثالي» للحداثة عند إريك فايل واستشراف أفقها في عرفه؛ وذلك على نحو ما فعلناه في الكتاب المتقدم الذي خصصناه لدراسة نظرية الحداثة عند هيغل، وفي الباب الأول من هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ والذي خصصناه لرسم معالم الحداثة في فكر كوجيف. والحال أنه إن نحن اتخذنا معلماً للتمييز، في مفاصل كتاب **المنطق**، بين القدامة والحداثة أقوال فايل نفسه التي ما فتئت تذكرنا في مناسبات عديدة بأننا لم نعد نحيا في العالم القديم[1]، جاز لنا أن نقول ـ بعدما استقر نظرنا بعد طول تقليب في نص مؤلف **المنطق** ورصد لمختلف تقاسيمه ـ إن الحداثة الفلسفية إنما تتسم عند فايل بسمات ثلاث:

أول سمات الحداثة في اعتبار إريك فايل؛ ما جَوَّزْنَا لأنفسنا أن ندعوه باسم «التَّفَكُّر» (La Réflexion)[2] ـ وهو المفهوم الذي يفيد، في صيغته العجمية، الجمع بين مفهومي «التفكير» و«الانعكاس»، أو قل. إنه يفيد «التفكير» بما هو انعكاس للذات (الإنسان) في الموضوع (العالم) وانعكاس للموضوع في الذات؛ فكان أن جمع التفكير في الأشياء بالتفكير في الذات، بل أفاد التعالق بينهما والتعاضل بأن وحد إدراك الشيء من خلال الذات بإدراك الذات من خلال الشيء. وقد شاكل هذا المفهوم، عند فايل، مفهوم «الوعي» و«الذاتية»، كما هو عاند مفهوم «التقليد» و«اليقين». ومقتضاه، على القول التعميمي دون التفصيلي، أن الإنسان الحديث إنما تميز عن القديم بما هو صار

(١) انبثت هذه الأقوال في ثنايا المدخل إلى مصنف **منطق الفلسفة**، وكذا في فصول منتزعة من كتابي **الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق**؛ فلتطلب من مظانها.

(٢) استقر نظرنا على انتقاء لفظ «**التفكر**» تلقاء اللفظ الأعجمي «Réflexion»، وذلك لاعتقادنا أنه يجمع بين فعل «التفكير في الأشياء» وفعل «التفكير في الذات» أو «الانعكاس».

يسمح لنفسه بالسمو على الجماعة التي يحيا فيها والتعالي؛ ومن ثمة بالتفكير فيها، وبما هو صار يتعالى على الكون الذي ينتمي إليه ويسمح لنفسه بالنظر فيه، وبما هو صار يسمو على فكره فينظر بفكره في فكره، وبالتالي صارت عنده «الأنا المتفكرة» أعلى من «الأنا الناظرة». . . وذلك كله على خلاف الإنسان القديم الذي إن أنت نظرت إلى حاله، ما أمكنك فصله عن الجماعة التي يحيا داخلها بما هو عضو مندمج فيها غير متفكر، ولا كنت تفصله عن الكون الذي يعيش وسطه بما هو قطعة من كل، كما كنت لا تستطيع فصله عن «فكره» ـ هذا إن كان له فكر حقاً، وإلا فإن فكره فكر الجماعة وفكر عقل كوني متعال عليه. وعلى الجملة، كان الإنسان القديم أشبه ما يكون بالنبتة غير المتميزة في عماء نباتات معتمة، أو قل: كان الشبح الذي افتقر إلى التفكير في ذاته. وحتى إن هو عرض له ـ لماماً ـ فعل ذلك، صرنا أمامه كأننا أمام شبح ينظر في شبح، كائناً مفتقداً التفكر معوزاً للنظر في ذاته.

وثاني سمات الحداثة؛ ما أسميناه «الدنيوية»[٣]، وقابلنا به اللفظ الفرنسي الموسوم بوسم (La Sécularisation). وقد قصدنا بهذا اللفظ المولد ما صار يعرف في عهد الحداثة بوسم «دنيوية النظرة إلى العالم»؛ أي تخلية العالم من هالة القداسة الدينية التي كانت تحيط به وتحليته بقصر مبناه ومعناه ومآله على وجود الإنسان وحده؛ وذلك بما صار إليه هذا الإنسان الحديث، بخلاف سالفه، من الانكباب على مباهج الدنيا والأخذ بأسبابها، مركناً الدين إلى دركة المسألة الشخصية، موطناً إياه خارج الشأن العمومي. وقد قابلت مفهوم «الدنيوية» هذا مفاهيم «الشأن الزمني» و«الأمر الإنسي» و«الدنيا» و«الأمر المحايث»، كما قام مقام الضد لمفاهيم «الدينونة» و«المقدس» و«الروحي» و«الشأن اللاهوتي» و«الأمر المتعالي» وغيرها كثير.

وثالث سمات الحداثة عند فايل سمة «العقلانية». ونعني بها النظرة إلى الكون بما هو مفهوم للعقل مدرك له محايث للنظر العقلي ممكن له؛ أي النظر إليه بما هو سلسلة شروط أو علل، لا بما هو سلسلة مبادئ أو غايات، كما نعني بها النظر إلى الإنسان نفسه بما هو مشروط بالطبيعة الحقيقية (الطبيعة بإطلاق) والطبيعة الشبيهية (المجتمع)، أو بالطبيعة الأولى والطبيعة

---

(٣) انظر تعليل هذا الاختيار الترجمي في فصل «بنية الوعي الحديث» الذي أفردناه لألكسندر كوجيف.

الثانية. . وسواء تعلق الأمر بالعقلانية في النظر إلى الكون أو إلى الإنسان أو إلى المجتمع، فإن ههنا مفهوماً حديثاً أساسياً نهضت عليه هذه النظرة هو مفهوم «الشرط» (La Condition). وهو المفهوم الذي سمح للإنسان بالتخلي عن فكرة «الكوسموس» المغلق واستبدالها بمفهوم «الطبيعة» المنفتح، كما سمح له بالتخلي عن أوهام الذات والمجتمع. ومن ثمة، الدور الذي لعبه هذا المفهوم بما هو المقولة التي عدت أساس مقولات الحداثة جمعاء حتى صارت مختلف لواحقه استعادات له وأقوالاً مستأنفة، أو قل، حواشيَ موسعة على متن «الشرط» ذاته.

والحال أنه كلما تقدم بنا الحال في تحليل مقولات الحداثة، تأكدت لنا هذه السمات الثلاث. فلا تكاد المقولة الحداثية الواحدة تخلو من هذه القسمات متآلفة. بل إننا وجدنا مقولة «الوعي» تكاد تفرد لبيان مسألة «التفكر»، ومقولة «الفهم» تختص بمسألة «الدنيوية»، ومقولة «الشرط» تطرح أمر «العقلانية». فشأن إنسان موقف «الوعي» أنه إنسان متفكر في ذاته، وشأن إنسان موقف «الفهم» أنه إنسان مدرك لدنيويته، وشأن إنسان موقف «الشرط» أنه إنسان ناظر في عقلانيته. بل إنك لتجد إنسان موقف «الشرط» بلا إيمان، فهو إلى الدنيوية أقرب، وتجد إنسان موقف «الفهم» مدرك لعقلانية الكون، فهو إلى الشرط أدنى. . . والتوليف بين هذه السمات، بل تجاوزها، نجده في مقولة «المطلق» التي سحبت البساط من تحت أرجل المقولات، فأعلنت عن اكتمال الحداثة، وذلك إن بإلغاء الثنائية التفكرية (الذات/الموضوع) التي قالت بها مقولة «الوعي»، أو بإعلان «تأليه الإنسان» الذي ترددت بقية المقولات في إعلانه، أو بالقول بالعقلانية المطلقة المعممة التي تلف الإنسان تاريخاً وفكراً ومجتمعاً؛ وبالتالي تجاوزت «الفهم» الضيق الذي وقفت عنده مقولة موقف «الشرط».

والواقع أن بناء جنيالوجيا لهذه السمات إرهاصاً وتطوراً واكتمالاً ـ وهو بغيتنا هنا ـ يقتضي منا تتبع هذه السمات من البدء إلى الختم. ونعني بالبدء هنا إرهاصاتها الأولى في ما تقدم من مقولات القدامة، مع التركيز على الميلاد في مقولة «الله» بما هي المقولة الفصل بين قديم العهد وجديده. كما نعني بتطور السمات هنا ما شهدته من اغتناء على عهد مقولات الحداثة الأربع («الشرط» و«الوعي» و«الفهم» و«الشخصية»). ونفيد، أخيراً، بالختم ما شهدته هذه السمات من اكتمال في مقولة «المطلق» بما هي مقولة «نهاية الحداثة». لنفصل القول في هذه الأمور سمة بسمة.

أولاً: التفكر

١ ـ في التقليد والتمرد عليه

لا تفهم خصيصة «التفكر» هذه، التي تشكل أهم سمة من سمات الحداثة الفلسفية، وبالتالي لا يفهم المفهوم المتولد عنها ـ نعني مفهوم «الذاتية ـ إلا بالإحالة على ضدها؛ نقصد مفهوم «التقليد» وعالقيه «اليقين» و«الجماعة»(أو «الأمة» أو «القوم»)، بما هما إغراق للذاتية في لجاج «الأمر الكوني المباشر غير الواعي بذاته»؛ نقصد تذويب الفرد في بوتقة «الدولة العضوية» (الدولة المدينة والإمبراطورية الرومانية) تذويباً ومحوه في لدنها محواً. والحال أن الناظر في مصنف **منطق الفلسفة** يلحظ أنه بقدر ما يظهر مفهوم «التقليد» ويبرز، يغور مفهوم «التفكر» ـ أو الانعكاس ـ إلى هاوية بلا قعر؛ وذلك إن نحن اتجهنا صوب القدامة. فإن نحن خالفنا طريق القدامة، ظهر أنه بقدر ما يتوارى مفهوم «التقليد» ويغور يبرز مفهوم «التفكر» ويظهر. فقد تحصل أن بين «التقليد» و«التفكر» علاقة تضاد. وهي علاقة تجد التعبير الأمثل عنها في تاريخ المفهومين. ومهما تصرفت الأحوال، فقد تبدى أن للتفكر، كما شهد فايل نفسه على ذلك، «تاريخاً»[٤]. وهو تاريخ تم باستحضار ضده ـ التقليد ـ فلا يفهم إلا به، لذلك لزمنا التطرق، بدءاً، إلى عماد فكر القدامة؛ نعني به مفهوم «التقليد» ولازمه مفهوم «الجماعة»؛ وذلك حتى يصير بمكنتنا ـ عن طريق منهج «التوليد بالسلب» ـ درك مفهوم «التفكر» أو «الانعكاس»، وبالتالي استبيان مفهوم «الذاتية».

يظهر مفهوم «التقليد»، أول ما يظهر، عند الحديث عن مقولة «الحق والباطل». ههنا الشيخ وههنا المريد، والأول يلقن «التقليد» ثانيه؛ والثاني يستودعه ويحفظه. إلا أن التقليد يظهر، على التحقيق، ليحجب أصله؛ فلا أحد يعلم نسابته. وإذا ما حق أن «لكل امرئ أحداثه الحاسمة ومقدسوه وأسلافه»[٥]، حق أيضاً أن ليس لهذه الأحداث أصل، ولا لهؤلاء القديسين بدء، ولا لهؤلاء الأسلاف أول. وكما قال فايل عن الحداثة بأنه «يصعب علينا

(٤) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), p. 93.

(٥) Eric Weil, «Valeur et dignité du récit historiographique,» dans: Eric Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, bibliothèque des archives de philosophie; 37, 2 vols. (Paris: Beauchesne, 1982-2003), p. 189.

أن نحدد لها تاريخ ميلاد دقيق، أو نعين لأبيها اسماً واحداً»(٦)، يجوز القول عن «التقليد»، هنا، أيضاً، إنه يعتاص علينا أن نحدد له تاريخ ميلاد، أو نعين له أصلاً معروفاً. وبعبارة موقف «الحق والباطل» نقول هنا: لا يوجد شيخ للشيخ؛ أي أنه لا يوجد أصل بدئي يستند إليه، بل لا إمكان للحديث عن «شيخ أول» أو عن «أول شيخ». فلا مساغ لبدء العبارة بالقول: في البدء كان... فأول شيخ ـ إن هو وجد ـ كان بدوره مريداً وأصبح ما صاره، وشيخه كذلك. ضاع أصل التقليد في تقاليد المشيخة والتلمذة. ولهذا ذكر فايل أنه، من الجهة التاريخية، «لا وجود لشيخ بالمعنى المطلق»؛ إذ «لا أحد يعتبر نفسه بادئاً [بالمشيخة]، وإنما كل شيخ يجد نفسه مغموراً في تقليد يقوم تلقاءه. وأول من قُيِّض له أن ينفصل عن هذا التقليد صار للذين حررهم من إسار التقليد شيخاً»(٧). أوَلم يذكرنا بارمنيدس، شيخ أفلاطون الملهم لمحاوراته، أنه وإن لم يكن هو مريداً لحكماء بني البشر، فإنه تتلمذ على ربات العربات اللواتي ألهمنه قصيدته الشهيرة؟ فإذ ثبت ذلك ضاع عنا «أصل» التقليد. وأمر ضياع أصل التقليد هذا أشبه ما يكون بسؤال المرء عن أصل اللغة، وكأن الإنسان وجد قبل اللغة! هيهات أن يكون الأمر على ذلك الوجه، فما عهدناه إلا متكلماً! وبالجملة، التقليد أصل لا أصل له. ومن ثمة ما كانت له قواعد محددة على التدقيق ولا ضوابط معددة على التحقيق وإنما هو شهد ضياع أصله في مرونة فصله.

غير أن قواعد التقليد، بما هو أساس القدامة، أرسيت، أول ما كان ذلك، في مقولة «اليقين». ها هو الإنسان، بعد أن اكتشف فضائل القول وتخلى عن الركون إلى مساوئ الصمت، وبعد أن تميز عنده الحق من الباطل، صار «يؤسس» ليقينه هذا على هدي «تقليد الآباء والأجداد». وما زال يفعل حتى إذ تمكن من ذلك غاية التمكن راح يسعى إلى «جعل اليقين تراثاً للناس أجمعين»(٨)؛ أي جعل التراث هو الفكر الذي لا يلزم الإنسان أن يتفكره وإنما يلزمه أن يتبعه. ولئن حق أنه صار بمكنة الإنسان الذي يحيا على التقليد أن «يتملك أفكاراً»، فإنه لا يحق القول عنه، من هذه الجهة ذاتها، «إنه يفكر»(٩).

(٦) Eric Weil, «Faudra-t-il de nouveau parler de morale?,» dans: Ibid., p. 259.

(٧) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 102.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٩) Eric Weil, *Philosophie politique*. 5ème ed. (Paris: Vrin, 1989), p. 19.

فشتان بين تملك الأفكار تملك تفويت من الجماعة، وإنتاج الأفكار إنتاج تفكر وتمكُّن. والأمر كله على هذا المدار. إن الفرد «يعلم»، بما أفاده من الجماعة، «الشأن الجوهري» في حياته وحياة قومه و«الشأن العرضي»، وهو «يميز» في حياته وحياة قومه بين ما «يسعده» ويسعد قومه وما «يشقيه» ويشقي قومه، و«يتعرف» في ما يحدث له ولهم على «الصالح» منه والطالح، مثلما هو «يدرك» أن ما من أمر يحدث لجماعته إلا وله مغزى وعنده معنى.. لكنه «لا ينعكس» أبداً على ذاته و«لا يتفكر» فيها أو «ينظر». وما هو بالمنعكس على نفسه يعود إليها، ولا هو بالمنكفئ على ذاته يؤوب إليها، وإنما ذاته ذات الجماعة ـ هو هم. فهو مثلاً لا «يفكر» في أخلاقه، وإنما هو «يملكها»، أو قل. «يرثها»؛ أي أنه يحيا وفق مستقر العادة بما ثبت في نفسه من عوائد قائمة ليس له أن يبررها في ذاته أو يعللها في ذهنه[١٠].

وما المضمون الذي تشكل تقليداً وصار للفرد تمليكاً، من غير أن ينظره أو يتفكره، سوى تجميع لمختلف التقاليد الشعبية اليونانية التي انتظمت أسطورة هوميرية ضخمة. ولذلك كان هذا المضمون مكوناً من أساطير القبائل لا من خرافات الشعراء الأوائل، ومن ديانات الشعوب المؤمنة لا من عقائد رجال الدين المتكلمة، ومن قدرية العامة لا من عقيدة المتفلسفة.. وما ذكر القبائل هنا والشعوب والعامة، وما استثناء الشعراء والمتكلمة والمتفلسفة، إلا تأكيد لطابع التقليد العضوي الساذج غير المتفكر فيه ولا المنظور؛ أي ذكر التقليد بما افتقده عنده أتباعه المقلدين؛ نعني بما هو اللاوعي أو اللاشعور الذي قاد حياة الناس من غير أن يتشككوا فيه أو يتفكروا[١١]. أَوَليس جوهر التقليد أنه «أمر غير منظور لأهله»؟[١٢] أَوَليس من شأن الناس أن يغيب عنهم التفكر في ما يحيون على هديه؟[١٣] فقد تَحَصَّلَ أن التقليد، بما هو مضمون شعبي بلا أصل نظري، هو ما شكّل آلهة الجماعة وطقوسها وأعرافها وعوائدها.. وبالتالي ما كان للفرد ههنا «محل» ولا «موقع»، ولا كان للذات «مكان» ولا «موضع»، ولا كانت للأنا «مرتبة» أو «منزلة»، وإنما كانت

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 111.

(١٢) Eric Weil, «Tradition et traditionalisme,» dans: Eric Weil, *Essais et conférences: tome 2*, recherches en sciences humaines; 33 (Paris: Plon, 1971), p. 9.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩ و١٩.

الجماعة «الفرد العضوي الواحد» و«الذات الحقة القائمة» و«النحن المعتمدة». أَوَليست هي التي «تفكر» بدل الأفراد و«تقرر» عوض الذوات و«تحيا» مكان الأشخاص؟ أَوَليس بدونها لا قيمة للفرد إن في نظر غيره أو في اعتبار ذاته؟[١٤] وبالجملة، ما الفرد بشيء، إن هو إلا ظل إنسان أو شبحه. وبما هو الظل، فإن لا شيء يلحقه داخل الجماعة. وكيف للأحداث أن تلحق بالظلال؟ وبما هو الشبح، فإن لا شيء يحدث له في المجتمع. وكيف تحدث الأحداث للأشباح؟ فما حياته سوى استمرار ظل عديم الوعي فاقد التفكر. وحتى إن كان له أن يموت ـ وهو أصلاً الوجود الظلي الشبحي الميت ـ فلن يموت إلا وقد ضمن أنه «عنصر في مجموع خالد»؛ أي عضو في جماعة. وما اختفاؤه إلا مثل سقوط شعرة لا تعتبر، وليست هي بشيء من رأس أشعر. أما الجماعة، فإنها وحدها الحية الموشومة بالمقدس بما هو الدمغة التي تدمغ ما عد عندها شأناً جوهرياً عظيماً. وما المقدس ههنا، إن نحن عبرنا عنه بلغة غير لغته، سوى «كل تلك الأمور التي لا يمكن أن تغير بقرار، والتي هي، نتيجة ذلك، لا تقبل أي نقاش»[١٥].

إلا أن ههنا تظهر مرونة التقليد من جديد. فمجال هذه الأمور المقدسة غير محدد ههنا بكامل الدقة وفائق العناية، وإنما هو يمكنه أن «يتعدل» وأن «ينفتح» ليشمل مقدسات أخر. إذ يمكن أن تفقد بعض المقدسات جزءاً من قدسيتها وتكتسب بعض المدنسات بعض قداسة؛ شأن أن تحظى «آلهة البحار» بحظوة على «آلهة الأرضين» وغياهبها، وذلك تبعاً لتحول الاهتمام من الفلاحة إلى الملاحة ولتحول الجماعة من جماعة مزارعة إلى جماعة ملاحة. غير أن هذه «المرونة» ما كان إنسان الجماعة ليشعر بها. إذ لا انفصام عنده في الوعي ولا ضياع في المقدس. وإنما يبقى المقدس عنده هو هو. فالجماعة عنده مستمرة على حالها لأن آلهتها مستمرة في الوجود، بل هي آخذة في التعاظم والتكاثر بحسب اكتساب الجماعة مزيد قوة، غير متخالفة هي ولا متعاندة[١٦]. ومهما يكن من أمر، فههنا الفرد لا يعتقد إلا في «أمة» واحدة هي أمته ذاتها، فلا يوجد، في عرفه، من يعارضها. لكن البحر ملاقي الأمم،

---

(١٤) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 96.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ووحدها الجبال لا تلتقي، أما الرجال فلا محالة ملتقون. ولذلك فإن إنسان التقليد لا غرو متعرف على أقوام أخر..

غير أن المغايرة بين الأمم والأقوام لا تصير مغايرة إلا عندنا نحن أبناء الحداثة الذين جربوا الإيمان بالمخالفة، أما عند إنسان اليقين فلا وجود لأقوام أخرى مغايرة. وما أعضاء هذه المغايرة المزعومة سوى أعداء ليس من فيصل بين قومه وقومهم سوى الحرابة. فما كانت مضامين اليقين ـ عند القومين ـ متقايسة متلاقية، وما كانت طرق العيش متقاربة متشابهة. فلا يمكن، بالتالي، قيام «الحوار» بينها[١٧]. أكثر من هذا، هؤلاء الغرباء ـ البرابرة ـ الذين لا يحيون داخل الجماعة هم أقل من البشر وأنجس من القوم، لأنهم ما علوا بعد على طبيعتهم الهمجية. وحتى إن كانت لهم بعض أوجه بشرية وملامح إنسية ومياسم آدمية، فإنهم أقرب ما يكون من البهيمية، وأبعد ما يكون عن الإنسية، لأن شأنهم أن «يبلبلوا» في لغة غير مفهومة، ودأبهم أن يجهلوا المقدس وشأنه، وديدنهم ألا يقيموا للشرف والحياء والمروءة ودماثة الخلق وزناً. أشباه البشر هؤلاء وما هم ببشر، ليس يصلحون إلا للاسترقاق، والأجلاف هؤلاء ذوو الوجه الآدمي والفعل الهمجي، العديمو اللغة والآلهة والعلم، ليس لهم إلا أن يكرهوا على تبني تقليد «أحق البشر». وهم ما إن يسترقوا حتى يصيروا ملزمين باحترام يقين أسيادهم، وذلك حتى وإن هم كانت لهم تقاليدهم الخاصة، بل حتى إن هو لم يلزمهم أسيادهم بفعل ذلك. وأنى لهم بغير سلك هذا السبيل، وهم ينحدرون من تقاليد متخالفة غير متقايسة؟ ههنا السادة وههنا العبيد. وشأن العبيد ـ المتعددي التقاليد ـ أن يحيوا بحسب تقليد سيدهم. لكن جدل السيادة والعبودية هذا ينتهي دوماً إلى خلق علاقات جديدة؛ أي إلى جعل السادة فضلة والعبيد عمدة؛ وبالتالي إلى تحرر العبيد على نحو ما هو مقرر معروف.

والحق أن تمرد العبيد على السادة، وبالتالي تحررهم منهم، إن يكن قد حررهم، فإنه ألزمهم كذلك، بما ثبت من أمر التحرر أنه إلزام. ها قد صرنا أمام تقاليد مفتتة. والتفتت إيذان بالانحلال. ها قد وجهت ضربة قاصمة إلى حماة التقليد (السادة)؛ ومن ثمة إلى التقليد نفسه الذي اهتز عرشه باهتزاز عرش سنده. لكن، أما من بديل للتقليد؟ تلك هي المسألة التي واجهت العبيد

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢١.

بعد أن هم فرغوا من عملهم التاريخي؛ نعني التخلص من عبوديتهم بقتل سادتهم. والحال أن ذاك العمل التاريخي ألزمهم بأن يعوّل الواحد منهم على نفسه التعويل كله. غير أن التعويل على النفس مكلف لصاحبه مضنٍ؛ فهو إذ يمنحه الوعي بفرديته يُكرهه في الآن ذاته على التنبه إلى أنه صار فارغاً نخباً أجوف بعد أن فقد تقليده الأصلي وتقليد سيده البديل؛ ومن ثمة يدفعه هذا الإحساس العدمي إلى عدم الرضا عن نفسه؛ وذلك بعدما صار التقليد الذي كان يحضنه ويضمن عزاءه في عداد الماضي وما عاد يفعل ما يفعله بعد أفوله. فما كان الفرد يطلبه من التقليد من إسعاده ـ وهو الإسعاد الذي كان يحصل عليه حصولاً مباشراً داخل جماعته القديمة أو حصولاً غير مباشر بتقليد استمتاع سيده ـ لم يعد يحصل عليه من غير موافقة أغياره من قدماء العبيد الذين صاروا بدورهم يطلبون ما هو طالب له؛ نعني الإسعاد. فالكل ههنا يتهافت على الإسعاد والإسعاد واحد. لذا لزم التراضي على النهل منه أقساطاً متساوية. ولا تراضيَ من غير نقاش. وليس حديثنا ههنا عن «أفول التقليد» أنه ووري جثمانه التراب المواراة الأخيرة. فهو ما أفل الأفول كله بتواري أصحابه السادة، وإنما هي ظلت رواسبه باقية ورسومه حاضرة. إلا أن ما بقي منه ـ رواسب ورسوم ـ نتف مضامين ما عادت في ناظري جماعة العبيد أمراً يعتد به أو شأناً يُهتم به ويُؤبه له. أكثر من هذا، لم تصر الجماعة المتحررة تهتم لما «يؤمن» به الفرد الواحد أو كيف هو «يفكر»، ما دامت «قناعاته الشخصية» لم تعد تهدد سلامة دولة العبيد الجديدة[١٨]، بل الأنكى من ذلك، أن هذه الدولة صارت بدورها تستحدث «تقاليد رسمية» بتوسل ترتيق عوائد ماضية وطقوس بالية؛ وذلك بغاية إحياء ذكرى زمن مضى ولم يعد. فما تفعل على التحقيق إلا خط لون رمادي على آخر؛ إذ صار هذا «التقليد المرتق» عرضة الناظرين ينظرون فيه فيقبلونه أو يلفظونه؛ أي عرضة للنقاش الذي لم يكن ممكناً أيام كان اليقين مهيمناً.

والحق أن إنسان النقاش لم يعد يُحَكِّمُ، في طلبه فض النزاع الذي قد ينشب بينه وبين غيره، فيصل اليقين (التقليد)، وإنما هو صار يطلب تحكيم المحكمة المدنية الوضعية. ومعنى هذا، أن الفيصل في التفرقة بين الحق والباطل لم يعد، كما كان الأمر عليه عهد التقليد، العلم بالحلال والحرام لما يكونان بينين؛ وإلا اللياذ بكلمات الله الفاصلة وطوالع الغيب البينة

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وأقوال الملك الملهمة. فالتقليد مات واندرس، والمسألة أضحت بيد المحكمين والقضاة، والحجية صارت موكولة إلى البينة اللغوية. والمتأتى عن هذا، أنه بدل التقليد باتت اللغة هي الواقع المشترك بين الجماعة، فما عاد القوم يستندون إلى مشترك الجماعة ومقدسها (التقليد)، وإنما هم صاروا يشحذون ألسنتهم. فلئن هو كان الفرد، على بائد العهد، يقوم يتكلم بلسان القوم كلام «الرجل الواحد»، فإنه صار يعمد اليوم إلى الإنابة عن نفسه من دون غيره[١٩]. ههنا القانون قانون أقامه الناس؛ أي قانون بشري لم يتحدر عن الآلهة ولا حفظته ألواحهم. وههنا الناموس (القانون القديم) فقد سلطته، وما عاد ثمة إله يكلم الشعب أو ملك ملهم يقوده[٢٠]. وحتى إن هي بقيت القرارات القديمة قائمة، فإنها ما عادت مقدسة ولا خالدة. فالبشر هم الذين وضعوها، كما صار بمكنتهم اليوم أن يضعوها. وبالجملة، لم تعد هناك قواعد مقررة وسنن معهودة وعوائد محفوظة، وإنما أضحى كل شيء أمراً ممكناً جائزاً سائغاً، شريطة أن تقتنع به الأطراف أو تتوافق بشأنه. وهو أمر صار كذلك لأن لا شيء بقي مقدساً[٢١]. وحتى متون المقدس المدونة أعملت فيها آلة التفكر المدنسة؛ نعني تعميل آلية «التأويل» بما تسفر عنه من نقل النص من التقديس إلى التدنيس. أَوَلم يعد «النقاش الذي يحيا على التقليد سرعان ما يلتهم ما هو يحيا عليه ويفترسه»؟[٢٢].

تحصل من هذا، أن عالم التقليد تصدع فانهار وأفل، وأن عالم الأقوال المتصارعة بان فانتصر. غير أن إنسان التقليد ما زال يرفض أن يفتح عينيه. فما زال هو يصرح أنه متشبث بمستقر العادة والعرف والحق والآلهة والشرف (التقليد)، ما لم تعرض له قضية فيخبر النقاش ويفقد الأساس. إذ إنه لن يكون راضياً هنيئاً مرئياً إن هو ووجه بالحقيقة المرة التي مفادها أن التقليد ما صار سوى رجع صدى. ولذلك فهو يسعى إلى التكلم عن هذه الحقيقة، مثلما سعى الفيثاغوريون إلى الاستتار على فضيحة اكتشاف الأعداد الصماء. أكثر من كتمه سر الفضيحة، يعمد ـ داخل مدينته ـ إلى الدفاع ـ دفاعاً على أطراف الشفاه ـ عن المصلحة العامة التي أبان عنها التقليد. وأي مصلحة عامة هي؟

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

أَوَلم تعد هي ذاتها موضع نقاش بعد أن فقد اليقين؟ وحتى إن هو بقي اليقين، أَوَلم تلتهمه اللغة فصار موضع تأويل؛ أي موضع نقاش؟ وما يبقى المقدس مقدساً إن هو صار للنقاش موضوعاً! الحق إذاً أن مقولة «النقاش» عملت على «تحطيم التقليد»[٢٣].

والأفظع من ذلك، ها قد يقوم امرؤ من داخل القوم ـ وليكن سقراط ـ يرفع عقيرته بالصياح. يا قوم، ما عادت الجماعة جماعة ولا بقي المقدس مقدساً. لقد صار كل شيء قابلاً للنقاش. فما بقيت الجماعة على ما كانت عليه سالف العهد. صار لوح المقدس فاقداً طلاوته وشرعة القيم عادمة قداستها! والحال أن عرف الجماعة يحسب كل من سولت له نفسه وضع الجماعة وموقعها موضع سؤال مارقاً بالمقدس مجدفاً وخارجاً عن الجماعة مجرماً. ولذا، لا يمكن إلا أن يعرض على محكمة الشعب فيحاكم فيدان. وهذا ما حدث فعلاً في قضية محاكمة سقراط الشهيرة. إلا أن قضية هذا الرجل لم تنته بما آلت إليه، وإنما دل وجوده وحده على أن الجماعة ما صارت بالفعل بمثل كانت عليه سالف عهدها. لقد وهنت ودب فيها الشقاق واعتورها الصدع. وما هذا الشخص، إن هو حقق أمره، سوى ناع بموت وشيك. وإنها لبداية النهاية! فها هو يعلن قرب الكارثة ودنو الفاجعة. وإنه ليتهيأ ليُعدّ للجماعة ثوب الحداد الذي عليها أن ترتديه تأسياً على موتها القريب. ولئن هو كان بمكنة الناعي أن يلقي بنفسه إلى التهلكة، فيما شبه فعل الانتحار (سقراط)، أو يعتزل الناس فيحيا حياة المتوحد (الكلبيون)، أو يهجر الجماعة الموجودة إلى أخرى يعلمها طرق الحياة المتجددة (أفلاطون)، أو يعود إلى الطبيعة متخلياً عن فائض الرغبة مكتفياً بضروري الحاجة (السقراطيون الصغار)، أو ينشئ جماعة جديدة وأخوية مستحدثة (الرواقية والأبيقورية والأفلاطونية المحدثة والمسيحية)، فإنه، كيفما كان القرار الذي اتخذه، يشهد على أن أمراً لم يعد كما كان عليه سالف العهد؛ عنينا به «التقليد». ها هو التقليد قد اهتزت صورته، وفقد قيمته، وانهدت بنيته ورواسيه، ودرست رسومه وبواديه.

أعلنت هذه الأزمة، التي عاشها الفكر البشري على عهد اليونان المتأخر، عن ميلاد الفلسفة بمعناها الأنطلوجي كما جسدته مقولة «الموضوع». أَوَلم يقل فايل. «لربما ما كان من باب الصدفة أن تظهر الفلسفة عظمتها إلا لما صارت

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

تحيا في أزمنة الشقاوة أو في أوقات التاريخ العصيبة حين لا تسير الأمور على خير ما يرام ولا من غير ملام»؟[٢٤] وحدها الشعوب التي تذوب في التقليد ذوباناً بالكلية شأنها أن تحيا من غير تفكر أو تفلسف، أو هي، بحسب عبارة فايل نفسه، «لا تخبر التفلسف». فلا إمكان للتفكر ـ ومن ثمة للتفلسف ـ ما لم يتحطم عالم التقليد ويعدم الرضا به وعنه[٢٥]. ولقد قال فايل، وهو يربط في ما يبدو أزمنة الفلسفة بأزمنة الأزمة، بأنه «ما أخطأ أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة نظرتهم إلى العلامة المرضية المؤذنة بالعلة الآنية»، فشأن الفلسفة أن تتنشأ «لما يشعر الناس بالحاجة الناجمة عن انهيار الأخلاق [التقليد] التي كانت سائدة أيامهم. فالحاث على التفلسف والباعث عليه إنما هو قلق الإنسان [على مصيره]»[٢٦]. هذا مع العلم السابق، أن انهيار الأخلاق هذا ينتج عن شك الجماعة في تقاليدها إثر اصطدامها بتقاليد أقوام أخر اصطداماً لا تعود معه تملك يقينا خلفياً (تقليداً) راسخاً يدلها على ما يلزمها فعله وما يلزمها تركه، وما هو مباح لها وما هو حرام عليها، وما هو حسن عندها وما هو قبيح. وبهذا يحدث أن يحدث «فقد اليقين»[٢٧].

ههنا ينفتح، بسبب من فقد اليقين والتفريط في التقليد، ما سماه فايل «جرح النفس الغائر الذي شأنه ألا يندمل»[٢٨]؛ يعني به «ما يراود الفرد، الذي ما فتئ يلحظ أن عالمه افتقد اليقين، من إحساس بالشقوة، وذلك بعد أن كان قد بدا له أن نمط عيشه وشكل وجوده وموجه سلوكه أمور بديهية»[٢٩]. ولكن، حيثما يجب أن نتبين علائم السلب فثمة أمارات الإيجاب، وذلك من جهتين:

أولاهما؛ أنه إن هو كان عن اليقين يتولد التنكر [للذات]، فإنه «من اللايقين يتولد التفكر[في الذات]»[٣٠]، فيبدأ الإنسان في الانعكاس على ذاته والوعي بها.

---

(٢٤) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 37.

(٢٥) Weil, *Philosophie politique*, p. 19.

(٢٦) Eric Weil, *Philosophie morale*, 4ème ed. (Paris: Vrin, 1987), p. 12.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

وثانيتهما؛ إذا كانت تجربة فقد اليقين قد أحيت في الإنسان هاجس هشاشة العالم؛ ومن ثمة هشاشته هو، فإن هذا الهاجس ذاته هو الذي بعث في الإنسان الرغبة في درك ذاته؛ أي في فعل «التفكر».

وما مقولة «الموضوع» إلا ردة فعل ضد موقف «النقاش» المتشكك وموقف «اليقين» المقلد. فهي ترى أن موقف «النقاش» لا ينتهي أبدا إلى مآل ولا ينحل إلى بيان. وحتى إن هو قاد إلى إقرار الحق، كان الإقرار إقراراً شكلياً (عدم التناقض بما هو معيار القول الحق)، وما قاد هو إلى العمل بالحق. وما موت سقراط ـ ذلك الرجل الذي صار، من فرط تنبيهه على سبيل الحق، لسان الحق ذاته ـ إلا دليل على إفلاس النقاش بما هو ما منع المناقش من الاعتقاد في باطل الجماعة المخطئة. مقابل ذلك، يقر موقف «الموضوع» بأن للتقليد فعالية كبرى في مجال العمل، وذلك بما ثبت من أمر التقليد أنه «وصفات أجداد» من شأنها أن تفيد الأفراد[٣١]. غير أن موقف «الموضوع» يضيف بأن التقليد لم يعد، كما كان على سالف عهده، فعالاً كل الفعل. فلا مجال لنكران أن التقليد تلقى ـ من المقولات السابقة ـ الضربات تلو الضربات، وأنه بالتالي صار يترنح. وإن الإنسان الذي شهد على ترنح اليقين المكلوم، إنسان العلم بالموضوع، يعلم أن التقليد ما عاد هو يكفي إفادة المطلوب في اتخاذ القرار الحاسم، وإن هو أفاد العمل. لقد صار يخبر أن «ما قدمه له تقليد جماعته على أنه اليقين الذي لا يناقش»، قد فقد مجده[٣٢]، وذلك حتى وإن هو أقر أن للعلم التقليدي الفوائد..

ومحصلة موقف مقولة «الموضوع» من موقف «النقاش» وغريمه التقليد، أن التقليد شأنه أن «يعلم» وألا يتكلم (يبرر علمه عن طريق النقاش)، وأن النقاش شأنه أن يتكلم (يبرر موقفه) من غير أن يعلم. ولذلك سعت مقولة «الموضوع» إلى التوليف بين التقليد (الإفادة العملية) والنقاش، أو قل: إنها سعت إلى التوليف بين العمل والعقل (العلم بأصل العمل). ولذلك هي أيضاً انقلبت إلى درس ما هو موجود. وذلك هو العلم الأنطلوجي الذي استحدثته. وهو علم شأنه عندها أنه يعلو فوق علمي التقليد والنقاش معاً. هو علم يقر، مع التقليد، بأن من يحيا في هذا العالم قد «ولد» في جماعة معينة وانتسب

(٣١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 141.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

إلى «حضارة» معلومة وورث «تقليداً مخصوصاً»؛ ومن ثمة، كانت نظرته إلى الوجود نظرة «التنوع» و«التعدد» لما في الجماعات من اختلاف ولما في الحضارات من تباين ولما في التقاليد من تعدد. إلا أن علم موقف «الموضوع» يقر أن وراء التعدد والتنوع والاختلاف يكمن الائتلاف والتوحد؛ نعني «الوجود الواحد المتفرد». وهذا ما لا شأن للتقليد به، وإنما هو شأن «النقاش»، أو قل: إنه شأن العقل. ومن ثمة، تحققت القاعدة: «ما من مبدأ تقليدي إلا ويلزم أن يفحص بالعقل»[٣٣]. وليس معنى ذلك سوى الأمر التالي: «نقد هذا التقليد الذي ما فتئ يوجه الإنسان وما زال يفعل». وما نقد التقليد سوى بيان أمر معقولية العلوم التقليدية الجزئية التي يستند إليها الناس ـ إسكافيين كانوا أو أطباء أو قساوسة أو سياسيين أو شعراء ـ في تصريف أعمالهم. وما يؤدي ذلك، عند أهل النظر في أمر الموضوع، سوى إلى بناء قول ينظم جملة التراث التقليدي في علم كلي (الأنطلوجيا) وعلوم جزئية فرعية؛ وذلك كله بهداية من العقل الكوني.

ها نحن إذ نلقي نظرة على ما تقدم نجد أننا بقدر ما كنا نتقدم في المقولات درجة، من مقولة «الحق والباطل» إلى مقولة «الموضوع»، مروراً بمقولتي «اليقين» و«النقاش» ـ يتقهقر التقليد دركة؛ وبالتالي نصير نسمع أقوالاً عن «تحطم التقليد» و«فقد اليقين» و«نقد التقليد». . غير أن إنسان مقولة «الأنا» يتقدم خطوة أخرى على درب قهر التقليد. فههنا، على عهد الدولة الرومانية، يجد الإنسان نفسه، بما فرضته هذه الدولة من قهر وطغيان وذرية اجتماعية وعزلة ووحدة، كائناً شقياً تعيساً. ذلك أن ما وعده به قومه من تحقيق الرضا بان أنه المحال بعينه. فالتقليد، بالرغم من اعتراف مقولة «الموضوع» بما له من أفضال، ما عاد موضع ثقة ـ وإلا ما كان الإنسان باحث له عن بديل، بل ما صار هو يطرح مسألة «البديل» ويبحث عما يرضيه من غير التقليد. فمجرد إشاحة النظر عن التقليد والبحث عن أمر آخر دليل على فقد التقليد أهلية الثقة فيه[٣٤]. والعلم الذي بشرت به مقولة «الموضوع» ـ ولا سيما في تكملته الفلسفية ـ السياسية ـ لم يفلح في تحقيق العدالة المنشودة. فهو رام تعويض التقليد المحتضر بالتربية التي شأنها أن تخلق

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

الاعتدال بين الرغبات والإمكانات، لكنه فشل في ذلك الفشل الذريع. أَوَليست دولة الفلاسفة (جمهورية أفلاطون) دولة طوباوية ما إن أخذت في التحقق (مع طاغية سيراقوس دونيس الثاني) حتى أبانت عن فشلها؟

وليس التقليد، في اعتبار مقولة «الأنا»، مجرداً من كل تقدير فاقداً لكل امتياز، بل إنه، بما هو يعين على تمييز صالح الأمور من فاسدها، ناصحاً الإنسان باتباع الأولى ودرء الثانية، يبين عن جدواه: وتلك الشهادة له والبشارة بدوامه. إلا أن ما ينساه التقليد هو أن الصلة بين «النجاح في الحياة» و«السعادة في الحال» ما كانت هي لتشبه، بأي وجه من الوجوه، الصلة بين «إبراق الصاعقة» و«قصف الرعد»؛ أي ما كانت هي صلة سببية عِلِّيَة. فبمكنة الإنسان أن يحصل على ما يرغب فيه؛ أي «أن ينجح في حياته»؛ وذلك من غير أن يعني ذلك بالضرورة «أن يسعد». فما كان لرغائب الإنسان، بما هي أبداً متغيرة بدالة دائمة التجدد، أن تنطفئ أو تهدأ[٣٥]، فتطمئن بتلك الهناءة والسكينة نفس الإنسان وتسعد. ولطالما هو ظل الإنسان يحيا على اليقين في كنف قومه، سلم هو سببي شقوته. نعني الرهبة والرغبة. فأهداف عيشه كانت بالتقليد طبيعة له وفطرة لا يماريه فيها شك ولا تعتريه منها رهبة أو تسول له ذاته رغبة غيرها. وحتى إن هو عرض له أن شقي، فإن للتقليد علاجاً فعالاً ضد شقوته. إذ لكل رهبة خطر داهم رقية واقية، ولكل خطيئة طهارة وعزاء. وليس على المرء إلا أن يقوم بواجبه تجاه الآلهة والناس حتى يسعد. وحتى رهابه الموت له علاج عنده. وذلك لأن الموت، بحسب ما بشر به التقليد، ما هو إلا بداية حياة أخرى أهنأ وأمرأ وأسعد. أما ذاك الذي يخالف قوانين الجماعة، وسولت له نفسه أن يحيا خارجها، فإنه لا يلقى سوى ما لا يرضيه ولا يسعده. غير أن الأمور سرعان ما تبدلت، فكان ما كان من فقد التقليد قيمته، وكان ما كان من صيرورة الإنسان وحيداً أعزل أمام عنف الطبيعة ـ بما هي كتلة قوى سديمية عمائية شأنها أن تسحقه وتمحقه، فلا تنفع ضدها رقية أو واقية ـ وأمام عنف أقرانه في دولة قائمة على العنف والطغيان (الدولة الرومانية)، لم تعد له من مهمة في هذا الكون ولا من مضمون يحتمي به. وها هو الآن صار يبحث عن المتعة، وذلك حتى ينسى أنه كائن فارغ المضمون نخب هواء ـ إنسان بلا تقليد أو إنسان فقد التقليد وافتقده ـ أي كائن بلا محتوى أو مضمون.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

لقد صار أمام هذا الإنسان حلان: الحل الأبيقوري والحل الرواقي. فأما الحل الأبيقوري فمقتضاه التعويل على إرادة الإنسان بالاستمرار في معاداة التقليد ـ ذاك «العقل غير العاقل»[٣٦]. وهو يرى أن القوانين والمواضعات والعوائد (التقليد)، إن هي وجدت تبريرها في روح الجماعة، فإن الجماعة ذاتها في حاجة إلى من يبررها. الشيء الذي من شأنه أن يعد محالاً، لأن الجماعة ذاتها، بما ارتكبته من أخطاء في حق الإنسان، هي التي صيرت الفرد تعيساً. وما على الفرد إذاً إلا التخلص من كل أشكال الشعوذة (التقليد) إن هو أراد أن يتخلص من رهبته وأن يعود إلى رغبته؛ أي أن يؤوب إلى طبيعته مصالحاً لها مسالماً. وهذا عمل مستديم يستدعي يقظة كبيرة. ففي كل لحظة لحظة يحيا الإنسان تحت إغراء التقليد، وعليه إن هو رام النجاة منه أن يبحث عن طبيعته التي أضاعها له التقليد وطمس معالمها؛ إذ طبيعته وحدها مطابقة لمقتضى «العقل العاقل». والحال أن هذا الأمر لن يكون ممكناً إلا باعتزاله جماعة التقليد واتخاذه رفقة إخوان صفا متآخين في العقل العاقل الراغب في الحياة في انسجام مع الطبيعة والذي لا حاجة به، من ثمة، إلى علم التقليد. ذلك العلم المبني على الرهبة المخلص لليقينيات البالية التي تخيف الإنسان من غريزته وترهبه من الطبيعة.

وأما الحل الرواقي فيقتضي بدوره اتباع الفضيلة العقلية، لا بما هي خلق الإنسان الذي يحيا داخل الجماعة، وإنما من حيث هي خلق الفرد المعتزل المتوحد. ومن ثمة، فإن جماعة العوائد التقليدية لا تهم الحكيم الرواقي الذي هو وحده المبصر وسط العميان البالغ وسط القاصرين. والحق أنه ما كانت قواعد التقليد معمولة من أجل الحكيم، ولا هي كانت مجعولة له، وإنما هو المشرع لنفسه الملك صاحب السيادة ومصدر الحق، لا الخاضع للقوانين التابع الإمعة[٣٧]. لكن، لما ثبت أن الناس ليسوا كلهم حكماء ـ وإنما الحكماء فيهم استثناء نادر ـ فإنه كان يلزم ـ وههنا خالف الحل الرواقي الحال الأبيقوري بعد أن وافقه ـ احتكام عامة الناس إلى أخف ضرر ممكن؛ نعني «التقليد» بما أن له معنى وبما يتضمنه من بعض الحق ـ هذا وإن كان الحق فيه خفياً غير جلي، لأن الفرد الذي يحيا وفقه إنما هو يحيا بما هو فرد خاص تابع لتقليد خاص لا للتقليد عامة؛ أي أنه يحيا بما يخالف العقل

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و١٦٤ على التوالي.

الكوني المشترك بين مختلف بني البشر المتمدنة منهم والمتبربرة. وللظفر بالجوهر المشترك بين مختلف التقاليد يجب الرجوع إلى أصلها المشترك الموحد؛ نعني إلى السمة الإنسية المتقاسمة المقرة بالتواد بين بني البشر وبالحق الذي يدرأ العنف ويصير حياة الفرد مقدسة عند أغياره، المبشرة بالجزاء والعقاب الذي يجريه الرب الأعلى على الظالمين من عباده. هذا هو ما تشترك في الإيمان به كل التقاليد وما يكشف عنه الفيلسوف الحكيم؛ وذلك مهما اختلفت عوائد الشعوب وآلهتها. لكن من شأن منزلة الحكيم أن تعلو على هذه التقاليد جمعاء. فهو يعلم أن الفعل الإنسي معدوم غير موجود، وأن المسؤولية والجزاء محض ألفاظ، وأن الضرورة وحدها تحكم مصائر العباد. ومع ذلك فهو يعلم أيضاً أن الاعتقاد بهذه الأمور هو في صالح العامة المؤمنة بأشباه الحقائق هذه المتّاحة لحياتها المعنى الذي تفتقده. إن كان الإنسان العادي لا يحيا، كما يحيا الحكيم، في قلب العالم، فإنه، على الأقل بفضل التقليد، يتفادى التمرد ضد القدر فيقبل مصيره كما لو أن الله وضعه له ويسكن تحت مجاري الأقدار ويهدأ ويهنأ. ولئن هو كان لا يمكنه أن يتحرر من وهم الحرية، فإن التقليد يسمح له، على الأقل، باتخاذ القرار بحسب ما تقتضيه إنسيته.

وبالجملة، إن عَنَّ لنا أن نقارن بين هذين الحلين، قلنا. إن كان شأن الحكيم الأبيقوري أن يرفض التقليد، فإن شأن الحكيم الرواقي أن يقوم بتعقيله. والحق أن الموقفين معاً، إن هما تُؤمّلا، ظهر أنهما إنما شهدا على «شقوة الإنسان في عزلته داخل العالم ووحدته أمام الطبيعة؛ أي في بشرية صارت تنظر إلى كل تقليد نظرة ريب». أكثر من هذا، إنهما ليشهدان على أنه «ما عاد لليقين مضمون منذ أن تفكك التقليد وانحل بما هو صورة اليقين غير الحقة»[٣٨]. وقد عبرت هذه الشهادة عن نفسها، من الجهة السيكولوجية، باليأس الذي عم الإنسان المتوحد وفقدان الأمل الذي استبد بالإنسان المعتزل. فكان على الإنسان إما خلق مضمون جديد يحل محل التقليد المحتضر ـ وإلا فليقبل هذا الاحتضار برباطة جأش ومن غير رهبة. وأياً كان الحل الذي اتخذه، فإنه شاهد على أولوية الحاضر عنده على الماضي (الخطيئة) والمستقبل (القلق). فالحلان وجهان لعملة واحدة. الإنسان بلا إله

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ على التوالي.

شقي، لأنه يكون وحده أمام نفسه العزلاء لحظة إخفاقه. إن هو مرض أو فقد عزيزاً أو ثروة، استبد به اليأس. ولا يمكنه هنا إنكار هذا الإحساس، لا ولا الاحتماء برجع صدى الماضي ضد الزمن الحاضر. ولذلك كان على هذا الإنسان أن يفك عزلته عن نفسه وأن يخرج من وحدته؛ أي أن يحاور الله. وبه تحصل أن هذا الإنسان صار في حاجة إلى مدد. والمدد قدمه له الرب المسيحي.

ولئن هو حق القول: إن التقليد (إله اليقين) كان يقدم بدوره المدد إلى الإنسان. . حق معه القول أيضاً: إن تصور الإنسان الروماني للإله كان تصوراً نفعياً فقد كل قدسية حقة واحترام وورع. فالإله عند هذا الإنسان إله طالما هو ضمن نجاحه، فإن أخفق الإنسان في عمل ما كان قد شرع فيه بمعية قومه، ففي هذا دليل عنده على أن تقليده وآلهته أخفقا. غير أنه لا يمكنه، من هذه الجهة ذاتها، قبول آلهة الآخرين وهيمنتهم. ولذلك هو لا يقبل أن يقوم نقاش بين الآلهة. وإنه ليأتي بمن هو أعلى منها جميعها: رب الأرباب وإله العالمين. ها هو يتحول إلى مؤمن منعزل أمام الإله رب الأرباب. ها هو الآن وحيداً أمام الله مثلما هي كانت «الأنا» وحيدة أمام الطبيعة. ها هو الآن يحيا في «تقليد جديد». لكن هذا «التقليد الجديد» لا يعادي «التقليد القديم» معاداة مطلقة؛ وذلك لأن في ذلك خطراً عليه. فلكي يستمر الفرد المسيحي في الحياة ضمن مجتمع وثني (المجتمع الروماني)، عليه أن يخضع لقانون ما؛ سواء كان هذا القانون قانون التقليد أو قانون الشريعة أو قانون قيصر. وحريته بذلك تضحى حرية الخضوع والاستسلام[٣٩].

لكن، ههنا من يحتج على هذه «الحياة المزدوجة». وإن هذا المحتج لهو الإنسان الذي خرج من الإيمان وكفر به؛ أي إنسان موقف «الشرط» بما هو أول إنسان حديث. وهو يجد، من جهة أولى، ههنا تقاليد وعلوماً وقواعد وعوائد فقدت قيمتها بفعل تعميل معول «الأنا» المطلقة (الله) فيها. كما يؤكد، من جهة أخرى، على أن المقياس (المطلق) بما هو متعال لا يهمه؛ فهو ينكر وجود الله. وبما أنه لا يعطي الأولوية للأحاسيس والمشاعر (الإيمان)، كما كان يفعل الإنسان المؤمن قبله، فإن تبرير الوحي للتقليد، الذي كان من شأنه أن يكفي المؤمن، لم يعد يكفيه الآن. ولذلك صار يطلب

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٠ و١٩٠ على التوالي.

شيئاً آخر غير التقليد يبين فيه عن طاعته ويمنحه ثقته. وليس معنى هذا أن التقليد ـ وقد فقد إطلاقيته ـ صار عديم الجدوى والفائدة، بل إن صاحبنا صار ينظر إلى التقليد من منظور «المنفعة» و«المصلحة». فالتقليد فارض نفسه على العوام سواء أقررنا بذلك أم أنكرناه، و«الأنا» لم تقض عليه باستبعاده، لا ولا المؤمن حد من غلوائه بتحجيم دوره والإعلان أن لا شريعة إلا شريعة الله. ولما كان ذلك كذلك، فقد أوجب «الشرط» تحديد دور التقليد بدقة. وإنه ليدخل ضمن جملة الشروط ـ وإنسان بدء الحداثة ينظر حوله فلا يرى سوى الشروط ـ التي يمكن معرفتها، بما الشأن في هذه المعرفة أن تكون نافعة؛ وبالتالي أن تسمح بالعمل على تغييرها. . فما كان الإيمان قد قلل من أهميته، أصبح الآن، في مقام الشرط، شرطاً من الشروط المحددة للإنسان. وليس هو بأدنى هذه الشروط، ولا هو بأقلها منزلة. أَوَليس لا يستطيع الإنسان أن يحيا من غير تقليد؟

إلا أن إعادة تقويم التقليد يلزم ألا تضفي عليه طابعاً مطلقاً. إذ الأمر لا يتعلق، كما كان عند موقف «اليقين»، بهذا التقليد أو ذاك ـ كل التقاليد متكافئة لا أفضلية لأحدها على غيره إلا بمقدار حضه على العمل وحثه على الشغل، وإلا قدر ما لا يشغل الإنسان عن القيام بمهامه في الطبيعة. كل التقاليد مهمة، وذلك لأنها كلها تشترط الإنسان وتستمر في تشكيل شرطه على الدوام، وكلها تعبر عن صلته بالطبيعة؛ أي تعلمه كيف يواجه وسطه الذي يحيا فيه. هذا أعلى ما اكتشفه موقف «الشرط» في شأن التقليد. التقليد مهم لأنه شرط، وهو مهم لا في ذاته ولكن بمقدار حضه على الشغل؛ ومن ثمة لا تقليد مطلق، كل التقاليد نسبية.

إلا أن موقف «الشرط» ما يلبث ـ بما هو دعوة تنويرية ـ أن يواجه عوالق التقليد. ها هو يبين للإنسان أن «التقليد الذي يتعلق به يخدعه ويكبله»، وأن التاريخ الذي يرويه التقليد «جماع جرائم وفظائع وسخافات»[٤٠]، وأن التاريخ المقدس «حدوثات عجائز» تثير السخرية وتفتقر إلى المعقولية. غير أن موقف «الشرط» سرعان ما يتدارك فيرى أنه بما أنه لا يمكن تحطيم معتقدات التقليد ـ وعلم الإنسان لما ينشأ بعد ويتبوأ مكانته في قيادة البشر وهدايتهم ـ فإنه «لا يمكن القضاء على المعتقدات القضاء المبرم،

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

وإلا عمد البؤساء من العامة إلى تحطيم تنظيم الشغل كله». ولذلك لزم التريث عنده بخلق بديل عن التقاليد البالية يتكون من «عقائد خالصة صافية» يكون من شأنها أن تعمل على تهذيب الأفراد وتشذيبهم، وذلك في الوقت ذاته الذي يكون من شأنها أن تقودهم فيه إلى العلم على قيادة تدريجية ميسرة. بمعنى آخر، لزم تنقية الدين مما علق به من الشوائب[41]. وتتم هذه «التنقية» بتطهير الدين من مشيناته اللاعقلانية، وذلك من دون إلغائه الإلغاء النهائي. فالإيمان بالله أمر نافع ـ حتى وإن هو لم يكن أمراً ضرورياً ـ لأن قيام النظام الاجتماعي وضمان استمراره لا يتأتى، عند الإنسان العامي، إلا بالاعتقاد في فكرة «الله» الحافظة لكل شيء من التلف وللمجتمع من الفوضى. غير أنه على هذا الإنسان أن يكف عن التعويل على تدخل الإله. فما كان من شأن الصلوات والعبادات والقرابين أن تجدي في العمل ولا أن تفيده وتيسره. . . وبالجملة، إن موقف «الشرط» من التقليد يلزم أن يفهم على النحو الجدلي التالي. لئن هي كانت المقولات السابقة قد جردت الدين من طابعه الإطلاقي، فإن هذا الموقف الأخير صائر الآن إلى نفيه وإنكاره[42]. غير أنه لا يفعل ذلك ـ وقد علم أثره في العامة؛ ومن ثمة في تنظيم الشغل ـ إلا «ليجدده ويفهمه الفهم العملي»؛ أي الفهم الداعي إلى الشغل الحاث عليه[43].

وخطوة أخرى نحو تحرر الحداثة من التقليد تخطوها مقولة «الوعي». وهي تظهر، أوضح ما تظهر، في الموقف من الشعر. فإنسان الوعي قد يقر بأنه كانت لشاعر التقليد ـ شاعر الماضي ـ رسالة في قومه، وأنه كان حامي التقليد والنبي الملهم لمهام القوم وأعمالهم وأهدافهم، وأنه كان أطلع الناس على مكنون قلوبهم ومستكنات مشاعرهم ببيانه لهم وعنهم. . لكنه يضيف. إن شاعر اليوم ـ شاعر الحداثة ـ المتمرد على التقليد ما عاد يقبل بهذا الدور، وذلك لأنه جرب العيش وفق مبدأ «الشرط» وخبره، فنوّره العلم وهذّبه وربّاه. وهو لم يعد لذلك يؤمن بأي تقليد، كائناً ما كان. فما من شأنٍ مطلق يريد أن يعلو على ذات الشاعر إلا ويعده شاعر الذاتية «شرطاً» جديداً مفروضاً عليه و«طوقاً» يستهدف تطويق رقبته ـ هو الذي رفض كل شرط وطوق. غير أن هذا لا يعني

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

أن موقف «الوعي» يضاد التقليد ويعاديه مضادة مطلقة تقذف بضدها إلى هوة سحيقة لا قرار لها؛ أي أن إنسان الوعي يرفض الماضي الرفض الجذري. كلا؛ هو يعلم، شاء ذلك أم أباه، أنه «الوريث الشرعي للماضي»[٤٤].

لكن، عن أي «ماض» يتحدث هذا الإنسان المأخوذ بفكرة «الحرية»؟ يهتم موقف «الوعي» بالماضي الذي تجلت فيه الحرية، حتى وإن هي ما علمها أهلها. فالماضي عنده نتاج حرية الإنسان ـ تلك الحرية التي حجبت عن إنسان الماضي، فلم يدركها وعاش يعتقد في ضدها. ولذلك لزم، عند الإنسان المأخوذ بحريته هذا حد الافتتان، «نقد» التقليد، بل «استنطاقه» حتى يمكن إخراج الحرية التي اعتملت فيه وإبانتها وكشفها. ولهذا كله، لا يتعلق الأمر عند موقف «الوعي» بتحطيم ماضي الإنسان، وإنما بالضد يدور الأمر عنده على مساعدة الإنسان على التعرف على ذاته في ماضيه، وذلك حتى يستعيد هو فكرة «الحرية» الكامنة فيه، وحتى يعي أن ما يقدم عليه من فعل في التاريخ إنما هو يقدم عليه بوعي وتصميم[٤٥]. هكذا يظهر أننا أردنا موقف الوعي من التقليد فإذا به يحيلنا على الحرية. وإن في هذا لأكثر من دلالة. أَوَليس في ذلك تفكيك للتقليد ذاته؟

غير أن مقولتي «الفهم» و«الشخصية» تتقدمان على مقولة «الوعي» في أمر السعي إلى «تفكيك التقليد» خطوة أجرأ وأوضح؛ وذلك بجعلهما التقليد مناط فكرتهما عن «نسبية الحقائق والقيم». هذه مقولة «الفهم» تدخل إلى قلب اعتبارها التقليد ونظرها فيه مفهوم «الإمكان»، بما هي ترى أن كل «النظرات إلى العالم» ـ وضمنها نظرة التقليد ـ «ممكنة»؛ وبالتالي فهي «متكافئة» لا أفضلية للواحدة منها عن الأخريات ولا ميزة، مما ينتج عنه حرمان التقليد من فكرة «الضرورة» التي كان يحتمي بها لحد الآن. ها قد صار التقليد إذاً مجرد «إمكان»، وقد كان بالإمكان ألا يكون. أكثر من هذا، تربط المقولة بين التقليد والاهتمام. فالإنسان عندها يحيا في العالم، وهو يواجه مشاكل حقيقية وقضايا موضوعية وضرورات حيوية؛ ومن ثمة فهو يحيا في العالم وفق اهتمام معين. وقد «اتفق» أن التقليد حقق «جزءاً» من هذا الاهتمام، وما كان هو الاهتمام كله الذي ليس بعده اهتمام، ولا كان هو أقدس اهتمام أو أصحه.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ و٢٥٤ على التوالي.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

والمترتب على هذا، في ما خص مسألة «التقليد»، أن «كل العوالم متكافئة»، بما هي العبارات عن اهتمامات الإنسان. فلا يفضل عالم التقليد على غيره، لأن لا وجود لحقيقة واحدة، وإنما الحقيقة حقائق[٤٦]. لكل أمة حقيقتها بما لها من مصالح خاصة واهتمامات مخصوصة. والحال أن كل هذه الحقائق، كما أسلفنا، متساوية في الصواب والضلال بحيث يستوي فيها إمكان الخطأ وإمكان الصواب، فلا فيصل للتفرقة بينها والخيار. وبه تصير الحقيقة ألعوبة يكشف موقف «الفهم» عن قواعدها ويمنعها من أن تدعي الجدية.

ولا يتعلق الأمر، عند إنسان موقف «الفهم»، بماضي التقليد وحده، بل يتعدى الأمر ذلك إلى حاضره. فهو يقبل حياة معاصريه، بما فيها من تقاليد، لا لأنها الأحق، وإنما لأنه ليس عنده بديل لها ولا معيار ديني أو تاريخي أو خلقي لتقويمها. وهو يحترمها، لا لأنها تمثل الحق، وإنما لأنه يعلم أنها مجرد عوائد ناتجة عن فهم معين للحياة واهتمام محدد بها[٤٧]. أكثر من هذا، إنه يعلم أن الآخرين محتاجون إلى أخلاق ومثل ودين وقواعد، لأنهم من غيرها يصبحون كائنات خطيرة مهددة للمجتمع. . وهو لا يؤمن بالأساطير بطبيعة الحال، لكنه إن قُيّض له أن يخير بين إيمانه بها أو عدم إيمان الآخرين فضل الخيار الأول[٤٨]. وبإيجاز، يلزم إنسان موقف «الفهم» الحياد القيمي اتجاه التقاليد، بل إنه يفكك التقليد في ضوء فكرتي: «الإمكان» و«النسبية». والحق أن موقفه هذا إن هو تؤمل ظهر أنه كان شاهداً على عالم (تقليد) آيل لا محالة إلى الانحلال والتفكك.

وإذا كان إنسان موقف «الفهم» قد سمى التقليد «رؤية للعالم»، فإن إنسان موقف «الشخصية» سماه «قيم الأغيار». ذلك أن الشخصية تريد أن تكون نفسها، لا أن تكون ما أراده لها الأغيار. ولذلك فإن «الخيرات والسعادة وكل ما يمنحه لها التقليد ليس في نظرها بشيء»[٤٩]. وهي تفضل على هذه المنائح السهلة المعاناة والصراع والتضحية وبذل الجهد في مواجهة قيم الآخرين. وهي تحبذ أن يقودها شعورها وحسها إلى ما تبتغيه، وذلك

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

عوض أن تقاد بقانون سلوك الآخرين أو بقاعدة حياتهم أو بشريعة الله وناموسه أو بقانون البشر وعلمهم. فهذا عندها شأنه أن ينم عن «عالم ميت» ما زال يحكم العالم[٥٠]. والشخصية تريد أن تحيا حياتها الخاصة من غير أن تتغذى بجثة إحساس ماض قديم (التقليد). غير أنها، شاءت أم أبت، تحمل هذه الجثة (التقليد ـ قيم الآخرين) داخل أحشائها، وعليها أن تصارعها بذاتها في ذاتها إن هي أرادت حقاً أن تميز أصالتها عن وجودها الزائف.

ههنا، لأول مرة في نسابة المقولات، يتم ربط فكرة «التقليد» بفكرة «الموت». فالتقليد بما يفتقده من أصالة (حميمية)، وذلك من حيث ثبت أنه عالم الأغيار وعالم قيم الآخرين، هو عالم الموت والموتى. أوَليس «الآخرون يحيون في عالم ميت وفق قيم متحجرة جامدة ما كان من شأن التصارع أن يحييها..»؟ ولذلك فإن الشخصية ما تفتأ تشكك في كل ما أعلن عن نفسه أنه أمر نهائي، وفي كل الأنساق والقيم... وإنها لتلغي الاعتقاد في كل أمر جامد وتصيره إلى فنائه. والحال أن هذا يشهد على أنه «ما عادت هناك جماعة إنسية متحققة قائمة، وإنما تآلف الناس صار في عداد مأمولات المستقبل التي لم يعد بالإمكان الشهادة بقيامها وإنما المطالبة بإنشائها في إطار من التجدد الذي يحيا دوماً على التصارع والتدافع». بمعنى آخر، إن المجتمع البشري صار أمراً «يبنى» لا واقعاً «يعاش». لقد انهد التقليد إذاً. وتلك إحدى آخر رجفاته منذ أن واجهه موقف «النقاش» على التحقيق[٥١].

٢ ـ في منشأ مبدأ «التفكر»

الحال أنه كلما تقدمنا نحو الحداثة، مقولة فمقولة، إلا وتوارى التقليد ليحل محله مفهومه المضاد؛ عنينا به مفهوم «التفكر». وبالضد، كلما رجعنا القهقرى نحو القدامة تقوى التقليد وتوارى التفكر. ومثلما أننا رصدنا، في ما تقدم من الصفحات، لحظات مغيب شمس التقليد لحظة لحظة، نرصد ههنا لحظات بزوغ فجر التفكر اللحظة تلو اللحظة. غير أننا ههنا في البدء نقرأ «حضوره» في المقولات الأولى من خلال غيابه؛ أي نقتفي أثر غيابه، ثم نرافقه حضوراً فحضوراً، فإذا به ينشأ قولاً كاملاً في مقولة «الوعي». وكما

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩ و٣١٢ على التوالي.

أمكن القول. إن «المقولة» التي مثلت التقليد تمثيلاً رسمياً هي مقولة «اليقين»، فكذلك يسوغ الادعاء أن «المقولة» التي عينت للتفكر محلاً هي مقولة «الوعي». لكن، إلى أن ينشأ التفكر كاملاً، كان لا بد لرصد تطوره من وقفات نقرأ في بعضها غيابه وفي بعضها نتلمس آثاره الجنينية.

في البدء كانت الحقيقة «تلفّ كل شيء»، وما كان لها «غير»، ولا هي كانت حقيقة من أجل «ذات معينة»؛ أي من أجل الإنسان. إذ لم تكن هناك، أصلاً، ذات ولا موضوع ولا تعالق بينهما؛ ومن ثمة وجب استبعاد هذا الفهم للحقيقة، وذلك بما تبدى من أمره أنه فهم «أحدث» الشأن فيه قراءة الماضي بالحاضر وإسقاط أفهام هذا على ذاك. وبالجملة، لم تكن هناك حقيقة تطابق بين موضوع (شيء معروف) وذات (كائن عارف)؛ أي ما ثبت، بدءاً، أن ثمة حقيقة انعكاس الموضوع في الذات أو الذات في الموضوع. ولما كان ذلك كذلك، لم يكن هناك مجال للحديث عن «التفكر»؛ أي لم تقم هناك «أنطلوجيا تفكر» تستند إلى ثنائية ـ مزعومة ـ بين «الفكر» و«الوجود»، فتعارض بين «الذات» و«الموضوع». وبالتالي، لم يكن «تاريخ التفكر» قد بدأ بعد ولا استدل على أثر له مزعوم بشيء[٥٢].

والغياب نفسه لوحظ في المقولة اللاحقة ـ نعني مقولة «اللامعنى» ـ كما تجلت في «فكر» البوذية. فالحياة هنا لا معنى لها ولا حقيقة. كل شيء فارغ، والحقيقة هي اللامعنى ذاته. ولذلك كله سعى البوذي ـ متخذاً المسار المعاكس لمسار فيلسوف التفكر ـ إلى «التنكر» لا إلى «التفكر»؛ أي إلى «إفراغ الوعي من كل مضمون؛ وذلك حتى يختفي الوعي والمضمون معاً في آخر المطاف»؛ أي تختفي الثنائية التفكرية المزعومة (ذات/ موضوع). غير أن ههنا ملامح أولى لظهور مفهوم «التفكر» في ما يسميه فايل باسم «التفكرية الإغريقية». وقد تمثلت هذه البوادر الأولى في تخلي الموقف الأول ـ موقف «الحق» ـ عن صمته؛ وبالتالي بدء نطقه. ومع النطق تنشأ إمكانية ثنائية (الموقف/ القول)، فتصير بذلك ممهدة لنمو «التفكر». ولعل هذا ما نجد له مثالاً في «ثنائية» بارمنيدس التي خالفت «واحدية» البوذية من هذه الجهة، وذلك بأن هي ميزت بين «الحقيقة البسيطة» (الحق) و«الرأي الظاهر» الخداع (الظن). وبذلك هي خلقت إمكانية ثنائية «الموقف» المعيش و«القول» المتفكر

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٠ و٩٣ على التوالي.

فيه. وحتى قول البوذية: إن اللامعنى هو الحقيقة، قول استعان على إيضاح موقفه (اللامعنى) بمقولة سابقة (الحقيقة)، ومن ثمة سمح بقيام ثنائية إدراك الإنسان لموقفه في قول سابق؛ وبالتالي مهد لقيام إمكان تفكر. غير أنه في الحالين معاً لم يكن الأمر يتعدى ما أسماه فايل باسم «التفكر البسيط» الذي هو أقرب ما يكون إلى «التنكر» بما هو «تفكر» لم يمرّ بالوعي؛ أي بما هو تفكر غير واع بذاته ولا شاهد على نفسه. وهو بذلك خالف «التفكر» الحداثي، لأن هذا ثنائي بيّن وذاك أحادي مغمض. وغياب تفكريته يعود إلى أن التفكر يتضمن القول: إن الوعي يعلم الشيء ويعلم أنه يعلم ذلك؛ أي يعلم ذاته؛ بمعنى أنه يتفكر (ينتقل من الموضوع إلى الذات) ويتفكر في ذاته. وهذا ما لم تحققه البوذية ولا بارمنيدس[٥٣].

كذا في المقولة الثالثة ـ نعني مقولة «الحق والباطل» ـ لا يمكن الحديث عن «وعي تفكري» لدى الشيخ. فوعي الشيخ، إن هو كان له وعي حقاً، ما كان هو بالوعي التفكري؛ أي ليس هو بالوعي الذي يعلم أنه وعي. فهو لا يعلم، مثلاً، أن وعيه ممزق شقي منجذب تارة إلى الحق وتارة إلى الباطل. إذ عنده الفكر والوجود شيء واحد، وأن لا وجود إلا للحق، وأن الواحد وحده موجود لا الثنائي، وأن لا وجود لوعي خارج العالم الذي هو عالم الوجود واللاوجود معاً من غير تمزق[٥٤]. ومن ثمة، جاز لإريك فايل وصف هذا «الوعي»، الذي يحيا على البساطة لا على الثنائية وعلى الانسجام لا على التمزق، باسم الوعي «البدائي»، كما جاز له وصف مقولته بوسم المقولة «البدائية». هذا مع سابق العلم، أن لا تفكر إلا بالثنائية وفي الثنائية.

أما جديد المقولة الرابعة ـ مقولة «اليقين» ـ فهو الإرهاص بظهور مفهوم «التفكر»؛ نعني بدء تمييز مفهوم «الكون» (الكوسموس) تمهيداً لظهور مفهوم «الذات»؛ وبالتالي إمكان قيام تعالق بينهما؛ أي إمكان قيام «التفكر». لكن هذا الإمكان يظل محتجباً على ناظري صاحب الموقف لأن المقولة لا تزال تفيد أن الذات لم تتميز بعد أو تتعرف على نفسها؛ بمعنى أنها ما زالت بعد «منغمسة» في العالم وفيه «منغمرة». أوَلم يكن شأنها أنها كانت «توجد فيه كما هي تحيا في بيتها؛ أي [أنها] توجد في عالم محدد»؟ فهي تحيا في عالم

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٨ على التوالي.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

متماسك؛ عالم لا توجد فيه أشياء معزولة أو قيم مستقلة أو فكر منعزل، وإنما الكل فيه متماسك مانع للفردية والتميز. والحال أنه منذ البدء بدا الإنسان يحيا في عالم متماسك منظم؛ وهذا ما أدركه موقف اليقين، ولن يظهر التفكر، على التحقيق، إلا عندما يبادر الإنسان فيسائل هذا العالم ويستشكل أمره؛ أي إلا عندما تتميز «الذات» (الإنسان) عن «الموضوع» (العالم). فما زال إنسان اليقين يعتقد أن «العالم لا يوجد من أجله هو، وإنما هو يوجد في العالم. وليس هو الذي من أجله يخلق العالم، وإنما العالم هو الذي يخلق الإنسان ويفسره ويبرره. فليس الإنسان سوى جزء من كل أكبر. . . وإنه لمخلوق للعالم». معنى هذا، أن الإنسان ما هو إلا عضو ـ مهمل ـ في جملة ـ معتبرة ـ وأن لا قيمة للذات هنا إلا قدر ما هي تعضد الكل، وأن العالم هو واهب القيم لا الإنسان. وبه ظهر من جديد عجز المقولة عن فتح المجال أمام إقرار «ذات» تواجه «عالماً» وتنتصب أمامه فلا تنمحي؛ أي عجز هذا الموقف عن الاستهداء إلى مبدأ «التفكر»؛ فتحصلت بذلك «بدئية» المقولة: لئن هي وعت مفهوم «الموضوع» (العالم)، فما وعت مفهوم «الذات» (الإنسان). فحق بذلك أن كان «تفكرها»، وقد افتقدت رِجْل الوعي الأخرى، تفكراً أعرج(٥٥).

والحال أن هذه النظرة إلى الإنسان وموقعه في الكون هي التي تغيرت في مقولة «النقاش». فالإنسان أضحى ههنا يحيا حياته بوصفه فرداً عاقلاً. ومعنى ذلك، أنه ههنا لأول مرة صار لا يدرك نفسه بوصفه «نوعاً»؛ أي «عضواً» منغمراً في «جملة»، على سبيل: أيهذا الإنسان لا أيها الفرد، أما في المواقف السالفة فلم يكن هناك سوى «العالم»؛ عالم شأن الإنسان أن يوجد فيه وألا يجد فيه نفسه. . إذ كانت هناك «الحقيقة» و«اللا معنى» و«الحق» و«الباطل» و«اليقين». . أي «الجملة»، ولم يكن في هذه الجملة لوجود الإنسان مقام ولا مكان. وحيث كان من المعقول آنها أن «يُفهم الإنسان بالعالم لا العالم بالإنسان»، صار من المأمول الآن «أن يصير العالم عالماً إنسياً؛ أي أن يعدو عالماً مفهوماً للإنسان». والحال أن في جهود سقراط ما يشي بأن «العالم القديم لم يعد قائماً، وأن الإنسان لم يعد يعلم موقعه». فقد تحصل «أن وجد الإنسان نفسه كائناً مزدوجاً؛ أي كياناً منعكساً على ذاته متفكراً فيها»(٥٦).

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٠ و١١٥ ـ ١١٦ على التوالي.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٥ على التوالي.

وثنائية «الإنسان» و«العالم» هذه هي ما رسخته المقولة اللاحقة ـ مقولة «الموضوع» ـ بما هي «أول مقولة تدرك الواقع بما هو الغير الإنسي؛ أي بما هو الموضوع»[٥٧]. ههنا تحضر «الذات» (الإنسان)، وههنا يحضر «الموضوع» (الواقع). ههنا إذاً إمكان انعكاس الموضوع في الذات؛ أي إمكان التفكر. لكن مهلاً؛ فهذا الموضوع، بما هو العقل ذاته ـ ومقولة «الموضوع» تصادر على أن «الوجود عقل» ـ ما زال لا يعرف الانقسام ولا تجري عليه الثنائية مؤسسة كل تفكر. فالعقل الإنسي هنا (الذات) جزء لا يتجزأ من العقل (الموضوعي ـ الكوني)؛ ومن ثمة فهو يولد ميتاً؛ أي أنه يلغي نفسه، وما بدأ بعد. وفي هذا السياق يجب فهم قول فايل شارحاً هذه الثنائية المجهضة: «إن العقل يفكر، لكنه يفكر في ذاته». فما كان العقل الإنسي هنا ليفكر في نفسه، بما هو «ذات»، وإنما كان شأنه أن يفكر في العقل الكوني، بما هو «الموضوع» الذي شأنه أن ينصهر فيه ويندمج. وبالجملة، الإنسان ما زال يُدرَك هنا بمعناه الكوني؛ أي الإنسان بما هو إنسان؛ نعني الإنسان من حيث هو كائن عاقل، أو قل بما هو العقل نفسه لا فرق.

والحال أن هذا هو ما يتمرد عليه الموقف اللاحق؛ نعني موقف «الأنا». فههنا «الأنا» لا تريد، بدءاً، درك نفسها بما هي العقل، وإنما هي تريد فهم ذاتها بما هي «الأنا التي من شأنها أن ترغب وتتعذب وأن ترهب وتترجى». هذه «الأنا» الراغبة الراهبة المعذبة الراجية تبحث عن خلاصها وسعادتها وهي «تعلم أنها تبحث». ههنا إمكان لإنشاء «الذات»؛ نعني المفهوم الثاني الذي ينقص ثنائية «التفكر». غير أن هذه «الأنا»، إن تحقق فيها، وجد أنها «أنا» حقوقية نخبة فارغة انتشرت أيام الرومان وعبرت عنها الرواقية والأبيقورية. ها هي «الأنا» إذاً وقد ولدت ميتة. فهي تتصور نفسها إحساساً أو شعوراً، وهي تهرب من نفسها إلى العقل ضد نفسها تحتمي منها؛ أي أنها تفزع إلى العقل **«الذي شأنه أن لا أنا له»**. ومفارقتها أنها لكي تصير سعيدة يلزمها أن تتوقف عن الوجود، فلا وجود لها إلا بتعاستها، وخارج هذه التعاسة لا تصير بشيء. وهذا هو مضمون الرأي الذي فشا بين الفلاسفة والذي مفاده: «أن يكون المرء فيلسوفاً، معناه أن يموت». فشأن التفلسف أنه تحقيق الحضور في الصمت الدائم؛ أي أنه تعلم الموت[٥٨].

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ و١٦٨ على التوالي.

بهذا «يثنّى» الإنسان إلى «طبيعة» و«عقل» متضادين، فيحكم عليه، إثر ذلك، بأن يحيا حياة شقاء. وحل هذا المأزق يفرض أن «تزدوج» «الأنا» بين «أنا فارغة» ـ أنا الإنسان ـ و«أنا ممتلئة» ـ أنا الله ـ هي التي من شأنها أن تضمن للأولى سعادتها. ههنا في مقولة «الله» «يولد [مفهوم] التفكر»(٥٩) القائم على التثنية والازدواجية. غير أن هذا المولد لا تدركه المقولة، وإنما نحن الذين أكملنا دورة المقولات؛ نحن المحدثين. والحق أن في هذه المقولة لأول مرة ينظر الإنسان إلى نفسه ويفهمها في ضوء حياته. ولا يفيد هذا أن الإنسان، بما هو مفهوم، كان غائباً في المقولات السابقة، ولكن لم يكن الأمر فيها يتعلق بالإنسان في ذاته ولذاته. وحتى إن هو حصل له أن «وعى» ذاته، على نحو ما حدث في مقولة «الأنا»، فلم يكن الأمر متعلقاً بالإنسان بما هو إنسان، وإنما كان الأمر مناطاً بالعقل أو الكوسموس. أما ههنا فالشأن أن «يدير الإنسان وجهه صوب نفسه وهو يعلم ذلك». وحتى إن هو كان ههنا يدرك وجوده بتوسط من كنهه (الوجود الإلهي)، بما هو «صورة الله» ـ ومن ثمة يتجاوز نفسه ويتعالى عليها ـ فإنه «لا يتجاوز نفسه إلا فيها؛ بمعنى أن تأويله لنفسه تأويل مفكر فيه». ولئن هو حق أن هذا التفكر كان تفكراً غير مكتمل، لأنه تم بتوسط من «غير» خارج عنه متعال ـ أوَليس هو يدرك ذاته من خلال الله؟ ـ إلا أن هذا كان يكفي ليجعل الإنسان «يفقد سذاجته وبراءته الفلسفية»؛ بمعنى أنه يستغني عن اعتباره ذاته أنها «الحقيقة» أو «اللامعنى» أو «الكوسموس» وسائر ما كان لا يميز الإنسان نفسه عنه فيما تقدم من المقولات لا فرق بين الذات وسواها. ولئن هو حق أيضاً أن المسألة التي صارت تهمه هي مسألته بالذات، بما هو الكائن المتسائل، وأن حريته لا توجد في غيره (الله) وإنما في ذاته؛ فإنه يحق أيضاً أنه تنبه إلى أن المسألة لا تتعلق، كما كان الأمر عليه في السابق، بشيء ما في ذاته (الكون/ الطبيعة)، وإنما هي صارت تدور على الإنسان في جملته. فلأول مرة، إذاً، ههنا «يصير الإنسان مبدأ»(٦٠).

وبالرغم مما حققته مقولة «الله» هذه، في ما تعلق بالتقدم في تحقيق مبدأ «التفكر»، فما زال المؤمن يعتقد، على شاكلة سابقيه، أن الله هو مركز الكون، وأن ما كان من شأن الإنسان أن يفهم إلا بوصفه مخلوقاً لله؛ بمعنى أنه ما زال لم يقف على رجليه قوياً متيناً صلباً مطمئناً. فما زال الإنسان يشعر

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

بالفراغ والعجز عن تحقيق وجوده وكنهه. فهو، بما هو لا يزال يجد علمه بذاته عند ربه، «ما كان من شأنه أن يعرف ذاته، وإنما كان شأنه أن يعلم أن هناك من يعرفه [الله]». إنما علمه بذاته علمه بربه لا فرق[61]، وحريته معناها التخلي عن «أناه» الحميمية والولع كل الولع بأنا سواها (أنا الرب) حد الذوبان فيها والانمحاء والانطماس. ههنا إذاً مناقضة: إن مقولة «الله»، كما نتصورها نحن، تجعل من الإنسان كل شيء ومن الإنسان مركز ذاته. وهي، عند ذاتها، ترى الإنسان لا شيء لأنه مجرد انعكاس لإلهه. وقل نفس الشيء عن تصورنا لفعله وتصوره له وعن إحساسه وإرادته وموقعه في الكون. ففعله، في عرفه، ما كان هو بفعله في شيء وإنما هو فعل الله، وإحساسه لا يتولد عنه سوى الشر وإرادته منحطة زائغة لا تتولد عنها سوى الخطيئة، وهو إذ تحرر من الكون الذي كان يسجنه في ما سبق، ما بنى بعد لأناه كوناً. وهو يعلم أن كل ما هو موجود يلزم أن يخضع للنظر والتفكر، لكن المعتبر كبير والمعتبر ضئيل[62]. فقد تحصل ههنا بالجملة، أن حداثة مقولة «الله» تظهر في فكرة «التفكر»، بما هو انعكاس الوجود (الإنسي) في الكنه (الإلهي). لكن قدامتها يشي بها فراغ الوجود الإنسي وتصوره لذاته الغيري؛ أي تصوره لذاته خارج ذاته ولحريته خارج نفسه في عالم آخر علوي متعال. . .

ومهما يكن من أمر، فإن تجريب الإنسان لمقولتي «الأنا» و«الله» إنما أفاد أنه فقد محله «الطبيعي» داخل الجماعة وداخل الكون (الكوسموس)؛ أي أنه فقد «وعيه الطيب الساذج» بوصفه عضواً في جملة؛ بمعنى أنه فقد براءته الأولى وسذاجته الأصلية التي جعلته لا يميز ذاته عن موضوعه (الجماعة والكون)؛ وبالتالي لا يتفكر في ذاته ولا ينظر فيها؛ أي لا «يزدوج». ومعنى هذا، أنه لم يعد يملك كوناً يحميه ولا جماعة تقيه. آنها صار الإنسان «يعلم أنه إنسان لا إله له»، وأن عليه أن يكسب معرفته وينشئ علمه؛ وذلك بما هو أضحى، بعد فقده عالم التعالي هذا، «يرى نفسه في بيته؛ أي في عالم»[63]. ههنا الإنسان صار قائماً أمام العالم فاعلاً فيه مغيراً له. مما أتاح فرصة نشأة «التفكر»، بما هو تمييز بين «الذات» و«الموضوع»، في أولى مقولات الحداثة على التحقيق؛ نعني مقولة «الشرط».

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ على التوالي.

غير أنه يسري على تحقيق مبدأ «التفكر» هنا ما سرى على مقولة «الأنا». فالإنسان هنا، وإن هو حقق مفهوم «التفكر» ـ من خلال تمييزه بين «الذات» و«الطبيعة» ـ فإن الذات ما زالت بعد فقيرة معوزة معدمة. فهو تصور نفسه ههنا لا بما هو موجود لذاته، وإنما بما هو «شيء» في الطبيعة؛ أي بما هو «ملتقى سلسلة من الشروط وجماعها». ومن ثمة، إن هو عد هذا الإنسان محققاً للوعي، فإن ما كان ينقصه حقاً هو «الذات» حتى يصير هو وعياً حقاً بالذات. أَوَليس هو يتصور نفسه «آلة» أو «موضوعاً»؟ أَوَليس هو يعتبر نفسه «لولباً» في ميكانيكا معقدة؟ أَوَليس هو يعتبر العلم «الذات الحقة»؟ فهو إذاً لا يفكر، وإنما العلم هو الذي يفكر. ولئن حق أن موقف «الشرط» قد تجاوز الموقف السابق الذي كان لا يرى الإنسان إلا متفكراً ومنعكساً في ما يعلو عليه (الله) ـ ومن ثمة عد هذا الوقف قلباً لهذا الانعكاس، أو هو «تفكر تفكر» أو «انعكاس انعكاس» بما هو عودة تفكر الإنسان في ذاته بعدما كان قد تفكر في إلهه ـ إلا أن هذا التفكر كان ينقصه «المعنى» العميق؛ نقصد به معنى «الذات» نفسها(٦٤).

و«معنى الذات» هذا هو الذي يحققه موقف «الوعي»؛ وبالتالي به يتحقق مفهوم «التفكر». بل إن مقولة «الوعي» هي مقولة التفكر بامتياز. فالإنسان، في الموقف السابق، وعي. لكنه وعي بالعالم؛ أي «وعي بشيء ليس وعياً»؛ فلا شيء كان إذاً يعلمه عن نفسه. لكن، ها قد صار موقف «الوعي» الآن يرى أن العلم ليس كل شيء في حياة الإنسان، كما كان يدعي موقف «الشرط»، فهناك أهداف أخر للإنسان. ولئن وافق موقف «الوعي» موقف «الشرط» على أهمية فكرة «التقدم» ومصارعة الطبيعة وطلب كمال ملكات الإنسان بالترويض والتربية، فإنه ما وافقه على جعله هذه الأمور تعلو على الإنسان. فمن شأن الإنسان عنده أن يعلو ولا يعلى عليه. هو الأول وهو الآخر. وما هذه الأمور إلا وسائل بحث الإنسان عن ذاته المفقودة. ها نحن في مملكة «الوعي» الذي هو في حقيقته «تفكر [صار] يعلم أنه تفكر». والظاهر أن «الوعي» هو نتاج تفكر للذاتية في «الشرط»، وأن التفكر محاولة لرد العلم إلى الإنسان الذي تاه وهو يبحث عن السيطرة على الطبيعة. وباكتشافه لذاته يتحول الإنسان من «موضوع للطبيعة مُعَدَّل»، إلى «ذات في الطبيعة مُعَدِّلة». فيصير العالم بذلك «حقل فعل الإنسان الحر العاقل». ها

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤ و٢٢١ على التوالي.

نحن نقف على «الإنسان الذي [صار] يعلم أنه حرية وعقل ووعي»(٦٥). وبه يتحقق «التفكر» بما هو شرط الحداثة، كما به نفهم قول فايل: إن كانط هو مؤسس الحداثة(٦٦).

ولعل من بين النتائج الهامة المترتبة عن تحقق مبدأ «التفكر» يقف المرء بنظره على أمرين في غاية الأهمية:

أولهما؛ تغير نظرة الإنسان إلى موضوعه. وهكذا، بعد أن كان إنسان العصر الوسيط ـ إنسان مقولة «الله» أو «الإنسان المؤمن» ـ يحيا على الوعي الشقي، فلا يدرك، بسبب من ذلك، موضوعه (الله) إلا في تمزق إحساسه بأن ربه متوار عنه بعيد البعد كله، أو قل. نقطة تضيء ضوءاً خافتاً في غياهب كون مجهول، ها قد صار الإنسان، على عهد الحداثة الأول، يرى الله في خلقه؛ أي أنه صار يعول على توسل الأمر المتناهي (العلم بالعالم) طريقاً إلى النظر في الشأن غير المتناهي (الله). أَوَليس جماع الخلق بشاهد على خالقه؟ أَوَليست الطبيعة العبارة عنه؟ الحق أنه ما كان له أن يتصور ذلك فيتعقل الخلق (الطبيعة) لو لم يكن الخالق ذاته عاقلاً مطلق المعقولية. ولئن شوهد في هذا تقريب لله من الإنسان؛ وبالتالي تجاوز للوعي الشقي بما هو البعد ذاته، فإن فيه أيضاً تمجيداً للذات الإنسية بما صارت تعلمه على الله. فكان أن تبوأت الذات بذلك مركز الكون، لأن ليس بمكنة أي كان أن يرى الله في خلقه سوى الإنسان(٦٧).

وثانيهما؛ أنه بما صار الإنسان كاسباً الثقة بمقدراته العقلية على درك الخلق، فقد شجعه ذلك على تجاوز محض النظر إلى مزاولة الفعل، فكان أن صار بذلك مشرع نفسه وواضع قوانينها، وكان أن صار مريداً لشرعته الإنسية متعلقاً بقانونه البشري وقد عده نتاج حريته وعاقليته، أو قل نتاج حريته العاقلة وعقله الحر.

وسواء نحن قصرنا النظر على إحدى هاتين النتيجتين، كل واحدة على

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٥، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٤٧ و٢٥٤ على التوالي.

(٦٦) أكد هذا الأمر أحد أكبر تلامذة إريك فايل وأنشطهم تأليفاً عن الأستاذ. انظر مثلاً: Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil* (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1992), p. 89.

(٦٧) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 220.

حدة، أو نظرنا في ما يوحد بينهما، فإننا لا محالة منتهون إلى القول: إن النتيجة المترتبة عن تحقيق مبدأ «التفكر» إنما تفيد أن الإنسان حقق ذاتيته الممتلئة التي طالما بحث عنها في مختلف المواقف والمقولات السابقة؛ ونعني هنا بوسم «الذاتية الممتلئة» تلك التي شأنها أن تجمع بين العقل والحرية. وما كان هذا التحقيق بالأمر الهين، فلطالما شاهدنا الإنسان يسعى إلى تحقيقها فلا يفوز سوى بذات جوفاء عديمة الحرية أو بإحساس ممتلئ عديم العقل. والمترتب عن هذا: أن لتحقق الذاتية الحرة العاقلة جنيالوجيا. أَوَليست الذاتية تاريخاً؟ لننظر في هذه الجنيالوجيا وهذا التاريخ.

٣ ـ تحقق مبدأ «الذاتية»

لا مجال للحديث في مقولات القدامة عن «الذات» أو «الذاتية». فالذات الحقة هنا هي الجماعة وليس الأفراد. فهي التي تفكر، وهي التي تقرر، وهي التي تحيا. والفرد خارجها ليس بشيء، وقصاراه أن يكون ظلاً مسيخاً، وذلك سواء هو نظر إلى ذاته بذاته أو هو نظر إلى ذاته بجماعته[٦٨].

وهكذا، لا مكان للحديث عن «الذات» ـ ولا عن «الأنا» ـ في مقولة المنطق **الأولى**؛ نعني بها مقولة «الحقيقة». فالإنسان هنا يحيا في الصمت؛ نعني في «صمت الحقيقة» حيث «الوجود واللغة متساويان في وحدة خالدة ثابتة غير بدالة ولا متغيرة»؛ أي في «الجملة» بما هي جملة الصمت وصمت الجملة. والحقيقة التي يحيا فيها الإنسان «ليست هي بالموضوع ولا هي بالذات»[٦٩]. ولذلك يحذرنا فايل من إسقاط «رأينا المسبق المطبوع بذاتيتنا»، الذي ورثناه على عهدنا الحديث، على هذه الحقيقة. كما يذكرنا بأنها ما كانت حقيقة الإنسان الأول هذا «حقيقة من أجل الذات». فلا ذات هنا ولا صلة لهذا بذاك أو ذاك بهذا. أَوَليست «أنطلوجيا التفكر» الحداثية هي التي أقامت، في ما بعد، «التقابل بين الذات والموضوع»؟[٧٠].

والشيء نفسه يقال بالإضافة إلى المقولة **الثانية**؛ نعني بها مقولة «اللامعنى». فقد شهدت أيضاً، بما هي موقف صموت تميز بالمعايشة غير

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩١ و٩٠ على التوالي.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

المنظورة وبالكلية الفارغة، عن غياب أي أثر للذاتية. أَوَليس في عرفها لا مكان «لتميز الأنا عن العالم» ولا مقام ولا مساغ؟ أكثر من هذا، طلب صاحب هذا الموقف ـ الإنسان البوذي ـ عكس ما الذاتية طالبته؛ نقصد تفريغ الوعي من كل مضمون حتى يصير بمكنته أن يختفي في النهاية ويذوب؛ حتى إذا هو بلغ ذلك لا يعود يفكر أو يتكلم. وبوذا نفسه ـ داعية المذهب ـ لم يكن يفصل ذاته عن تعاليمه؛ فهي هو وهو هي[٧١]، بل لا وجود «لهو»، وجدها «الهِيَ» توجد. . . وفي ذاك إبطال للذات وللذاتية.

وتجري مجرى المقولتين السابقتين المقولة **الثالثة** ـ مقولة «الحق والباطل» ـ فههنا وإن تميز «الحق» عن «الباطل» ما تميزت «الذات» عن «الموضوع»، وإن تميز موقف الشيخ عن موقف المفكر الصامت الذي سبقه، ما كانت الذات بشيء. . فهو تميز فكر عن فكر لا تميز ذات عن ذات. . ولا وجود هنا لوعي «متفكر فيه». إنما الغلط في تصور هذا أمر دخل علينا من اسقاطاتنا، نحن المحدثين، الذين دأبنا على ربط الصواب والخطأ بمسألة «الذاتية». وعلينا أن نتذكر أنه ما كان الأمر يتعلق هنا أبداً بـ «وعي مفكر فيه؛ أي بعلم يعلم أنه وعي» ولا حتى «بوعي» هكذا على الإطلاق، بل لا يمكن الحديث حتى عن «إنسان» ممزق بين الخطأ والصواب. فالحال يتعلق بـ «مفكر بدئي ساذج» ما كان شأنه أن ينعكس على ذاته أو يتفكر؛ ومن ثمة ما كان شأنه أن يعاني من أية مزقة أو شقوة. فلا وجود عنده لوعي منفصل عن العالم الذي يحيا فيه[٧٢].

إنما التُفت لأول مرة إلى «الذاتية» في المقولة **الرابعة**؛ نعني بها مقولة «اليقين». وحتى في هذه المقولة ما تم الحديث عن «الذاتية» إلا ليتم استبعادها؛ بمعنى أن القول في «الذاتية» ههنا هو قولنا نحن المحدثين لا قولها هي؛ فهي لا ترى «الذاتية» أبداً. ولئن حق أن ههنا لأول مرة تم الحديث عن مفاهيم تدخل في الحقل الدلالي لمفهوم «الذاتية»؛ مثل «الرأي» و«اليقين» و«الإقناع» و«المعرفة» و«الفهم»، ولئن حق أيضاً أنه ههنا لأول مرة وجدنا لسان الإنسان قد استعمل ضمير المتكلم «أنا». في قوله مثلاً: «أنا أخطئ»، فإنه يحق من هذه الجهة ذاتها أن مضمون اليقين ما وشى عن ذات

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩٤ و٩٦ ـ ٩٨ على التوالي.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

وراءه. فما هو تعلق بأساطير الشعراء ولا بمماحكات اللاهوتيين ولا بمنازع الفلاسفة الجبريين ـ وهذه كلها «ذوات» ـ وإنما هو دار على لسان «نحن» الجماعة ـ وهي عادمة الذاتية ـ سواء اتخذ هذا «النحن» صورة أساطير القبائل أو شكل ديانات الشعوب أو خصيصة جبرية العوام[٧٣]. وهذه كلها إنما كان شأنها أن قومت الحياة على نحو لا واع، ومن ثمة افتقرت إلى الوعي؛ أي إلى الذاتية. وإذا حق أنها كانت «أصل الذاتية»، فإنها ما كانت «ذاتية الفرد» وإنما هي كانت «ذاتية الجماعة». فهذه المضامين هي التي حددت الجماعة وميزتها من أعدائها من أهل الضلال. فقد تحصل أن موقف «اليقين» لا يكفي لخلق الذاتية[٧٤]. إنه «ما قبل الذاتية» أو «الممهد للذاتية» أو «التنبيه على سبيل الذاتية». فشأن صاحب موقف «اليقين» ألا يعلم الموضوعية بما هي ضديته؛ علماً أن لا ذاتية حقة بلا موضوعية مضادة. فهو إذاً لا يعلم أنه ذاتية. إنما موقفه ذاتية عندنا نحن، لأننا نعلم أنه ليس موقفاً كلياً (موضوعياً) وإنما هو موقف ذات. فهو عندنا نحن الذين خبرناه لا يقوم إلا في مواجهة يقينيات أخرى؛ وبالتالي فهو رأي خاص وما الرأي الخاص عندنا سوى الذاتية بمعناها السيىء[٧٥]؛ أي اليقين الذي لا يقوم على أساس عقلي أو موضوعي. أما اليقين ذاته فهو، على العكس من ذلك تماماً، يدعي أنه بعيد عن كل ذاتية. فهو يرى الذاتية على أنها الرأي غير اليقيني؛ أي الرأي الذي دخله التعدد.

والمقولتان اللاحقتان إنما سعتا إلى إزالة هذه «الذاتية الفاسدة» أو «الذاتية السيئة». وذلك، في لحظة أولى، بـ «تأسيس اليقين على المعيار الصوري المتمثل في الاتساق المنطقي»[٧٦]. فاليقين ما اتسق ولم يتهافت وما ائتلف ولم يتناقض. وهذا ما قام بإحقاقه سقراط في إطار المقولة الخامسة؛ نعني مقولة «النقاش». وفي لحظة ثانية حوربت الذاتية بتوسل حال «انغماس الذات في رؤية الموضوع المطلق»[٧٧]؛ أي تخلية الذات من غير ذكر الموضوع (الوجود) وتحليتها بذكره وحده دون غيره. وذاك ما قام به القول الأنطلوجي

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٧٦) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, p. 613.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦١٣.

(أفلاطون/ أرسطو) في إطار المقولة السادسة؛ عنينا بها مقولة «الموضوع».

وهكذا ففي مقولة «النقاش» بدا الإنسان وقد تخلى عن عزلة الذوبان في «الحقيقة»، وقول «اللامعنى» الذي شأنه أن يحطم ذاته بذاته، وموعظة «الحق والباطل» التي تذوب فيها الذات، وأقوال «اليقين» غير المتقايسة، وصار محكوماً عليه بالحوار إن هو رام أن يفرض على الأغيار «وجهة نظره»؛ أي إقناعهم بوجهة نظره حتى يتجنب العنف ولا تتدمر الجماعة. وهكذا لم تعد الأقوال، كما كانت على سالف عهدها، غير متقايسة، وإنما هي صارت متعاندة وللحق مدعية، كما صار الأمر يتعلق عند كل فرد برغبته في «أن يكون الصواب إلى جانبه كما هو في ذاته ولذاته؛ أي بحسب مصلحته الخاصة وبغيته»؛ بمعنى أنه صار يروم أن يكون محقاً بحسب «يقينه الخاص». من ذي قبل على عهد اليقين «تحدث الجمع بما هو شخص واحد»، والآن صار كل امرئ لا ينوب في الحديث إلا عن نفسه[٧٨]. ولعل سقراط يمثل، بمعنى ما من المعاني، مقولة «النقاش» هذه. فهو ما يفتأ يناقش، ولا يكف عن المناقشة. وهو يقول: إنه لا يعلم شيئاً لأنه لا يملك يقيناً. غير أن هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، ميلاد الذاتية الحرة العاقلة؛ وإلا فهو يتعلق بنقض الذاتية المتطرفة ـ تلك الذاتية التي عمل السوفسطائيون على إشاعتها بتعليمهم الناس كيف يتوسلون البلاغة بساطاً إلى نصرة مصالحهم الخاصة. فهذه «إرادة فاسدة» أو «نية سيئة» تتوسل التقليد؛ أي الاعتقادات والمشاعر والأهواء[٧٩] بما هي طريقة تكلم اليقين وهو يهوى ويتحطم. فالذاتية التي ولدت ميتة هنا هي الذاتية المتعلقة بالهوى. ولذلك حاربها سقراط بمطلب الاتساق الكوني الذي لا يقبل التناقض؛ أي بمطلب القول المتسق المحارب للرأي المتهافت. وهذا الأمر هو ما فسر دعوى «العاقلية والكونية» التي قال بها. فعنده «يلزم الإنسان أن يدرك إذاً أن لا رضا له إلا بالعقل واللغة (اللوغوس)؛ وذلك لا بما هو فرد يشهد في ذاته على طابعه الشخصي والذاتي، وإنما بما هو عنصر كوني في جماعة؛ أي بما هو كائن مفكر»[٨٠].

ههنا لأول مرة ينظر الإنسان إلى نفسه بما هو كائن عاقل لا بما هو عضو

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

في نوع تابع للكوسموس مندمج منغمر مضمحل. ههنا الإنسان هو المركز. لكنه ليس إنسان الذاتية الفاسدة (لقد ولدت الذاتية فاسدة إذن!)؛ أي «هذا الإنسان أو ذاك الباحث عن أن يصير الحق إلى جانبه بأن يركب هواه وعاطفته ورغبته»؛ أي بما هو بالذات «حيوان لا يفكر». إنما الإنسان من ملك عقلاً كونياً، أو هو بالأحرى من شارك في العقل الكوني. وهذا الإنسان قلق منزعج بذلك الحيوان الغريب الذي يسكنه على نحو رهيب ويدعي أنه هو وما هو بهو وإنما شبه به؛ أي بذاك الذي يرفض النقاش والكلام، وحتى إن هو قبل الكلام نطق عن الهوى. وليس من حل لإبراز إنسية الإنسان سوى تخلصه من ذاتيته الفاسدة ليحقق إنسيته العاقلة. ولهذا كله، يبدو أن موقف «النقاش»، عوض أن يعضد الذاتية الطرة الغضة الناشئة، يتهمها بالفساد والهوى، فيعمد إلى ما يعده تحرير الإنسان من خصوصيته وجزئيته، وإلى ما يعتبره قيادته نحو ذاته الحقة؛ نعني عاقليته وكونيته من حيث هو عضو في الجماعة ومواطن في الجملة لا بما هو فرد في قطيع. . . أوَليس الهوى عنده عرضاً يلزمه أن يتخلص منه كما يتخلص من «ثقل ميت» أو «قيود سجين»؟[٨١]. وبعد، فإن الذاتية الشبيهية نتيجة جهل والذاتية الحقة نتاج علم.

غير أن إنسان موقف «النقاش» هذا (سقراط) شأنه أنه يحيا في عالم لا يشكك فيه ويثق في مآل نقاش لا يرتاب منه. ومن ثمة، ما طرح هو أبداً مسألة «الحرية»، وإن هو طرح مسألة «العاقلية». وبذلك فاته التنبه إلى عنصر أساسي من عناصر الذاتية الحديثة الحقة. وحتى لما هو طرح قضية «العاقلية»، فإنه جمد عليها فلم ينظر إليها بما هي إمكان ومآل، وإنما هو نظر إليها بما هي ضرورة وتحقق. لقد نظر إلى ذاته بما هي عقل، وما نظر إليها بما هي تروم تحقيق العقل. وعد «العاقلية» صفة للذات جوهرية ثابتة، وما نظر إليها بما هي إمكان نم عن الحرية. علماً أن الإجماع الذي افترضه موقف «النقاش» إنما هو قام على المصادرة على «وحدة الجماعة» وحتميتها وما افترض «حرية الأفراد» داخلها. وبالجملة، ما نسيه موقف «النقاش» أو تناساه، بسبب من رغبته في صون الجماعة بنقل الصراع من مجال الواقع إلى مجال اللغة، إنما هو أن العالم الذي تحيا فيه هذه الذاتية ـ المفروض فيها أن تكون عاقلة ـ ليس عاقلاً ولا الصراع العنيف مستبعداً ولا التوافق والخير

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

متحققاً[٨٢]. وهذه هي الشروط التي يلزم أن تعيها الذاتية الحرة العاقلة ـ الذاتية الحديثة ـ إن هي رامت حقاً أن تصير ذاتية حقة. ولهذا قلنا: إن الذاتية ولدت في مقولة «النقاش» ولادة ميتة.

أما إنسان موقف «الموضوع» (أرسطو، أفلاطون) فقد رأى أن الإنسان اعتمد النقاش طالما هو لم يتحقق له النظر في الوجود؛ أي طالما هو بقي تحت تأثير الرأي الفردي أو الذاتية الفاسدة، وطالما هو تعلق بالأمر الجزئي والظاهر، وطالما هو تبع الرغبات والأهواء والمصالح. بالجملة، طالما هو ظل حاجة بيولوجية وإرادة سيطرة وحب مصارعة. لكن، بمجرد ما يتحقق له إعمال نظره في الوجود (الموضوع) حتى «ينكر فرديته». أَوَليس الأمر الفردي ينمّ عن الشأن الباطل، وذلك سواء تعلق الأمر بقول الفرد أو بذاته؟ أَوَليس الفرد دائم التبدل والتغير، وأن الحق دائم الثبات والدوام؟ «لطالما بقي الإنسان «هذا» الفرد المتعين أو «ذاك»، فقد وجهته وتاه، وهو يظل يتوه طالما أراد أن يتكلم عن هذا الأمر أو ذاك. أَوَليس الإنسان وحده هو الكائن الذي بمكنته أن يتكلم؟» على الفرد إذاً، إن هو رغب في أن يصير إنساناً، أن يبدأ بنفي ذاته. ونفي ذاته يتطلب منه إغراقها في رؤية الموضوع (الوجود). والرؤية تفيد أن وجود العالم وجود مفتوح للإنسان، وأن العالم عاقل مثلما هو عاقل قول الإنسان، وأن عقل العالم وعقل الإنسان عقل واحد[٨٣].

لقد صار العالم إذاً، بفضل القول الأنطلوجي، قولاً، وما العالم، على التحقيق، إلا القول المتحقق. ولطالما ظل الناس أفراداً تصارعوا؛ لأن كل واحد منهم منقسم في ذاته ممزق بين رغباته المتعارضة وآرائه المتناقضة ومعتقداته غير المتلاقية[٨٤]. ولتحقيق «السلم الداخلي» على الناس بالابتدار إلى تحكيم العقل؛ أي أن عليهم بالسعي إلى الوجود والأبد والثبات، بمعنى أن عليهم أن يذوبوا في رؤية الحق. ههنا إذاً، مثلما في المقولة السابقة، تذويب للذاتية الناشئة في كأس الكونية القائمة؛ نعني «الوحدة» و«الحضور» و«العاقلية». وتلك مهمة الأنطلوجيا التي شأنها أن تنظر إلى الإنسان بوصفه من افتقد إلى الكمال؛ أي بما هو لم يصر بعد عقلاً، ثم تدفعه شيئاً فشيئاً، عن

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ وما يليها.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

طريق إعمال نظره في الوجود، فإذا به يتعالى على نفسه، أو بلغة فايل: «يترقى فوق فرديته»، كما يتعالى على الأشياء التي تتعلق بها غريزته ويشتد أمامها خوفه. . وهو حين يتعالى يدرك ما وراء الأشياء (الجوهر) بما هو العقل. فيدرك آنها أن من شأن «الناموس» أن يختفي خلف مظاهر التصارع وأن يحقق توافق الخصوصيات (الدولة)، وأن العقل (الحكمة) هو الذي شأنه أن يحقق توافق مكونات الإنسان المتصارعة. وهذا «التعالي» شأن أساسي للإنسان وجوهري، لأن الفرد كائن منعزل ومن ثمة كان كائناً ناقصاً، بما ثبت من أمره أنه كائن شأنه أن يتخصص ويتفرد. أَوَليست «الخصوصية هي التناقض والشر»؟ أَوَليس يلزم لذلك «إقصاء الخصوصية» فيه؟ الحق أن «الإنسان لا يصير إنساناً حقاً إلا عندما يصحو العقل فيه ويلتفت إلى ذاته عبر مجمل التناقضات والتوترات التي تعرفها حياته. فليس العقل قائماً من أجل الإنسان وإنما الإنسان قائم من أجل العقل وبه. فإن هو أراد الإنسان حقاً أن يفهم ذاته ويكسب سكينته وراحته، فإن عليه أن يدرك العقل. وما الأخلاق والدولة والسياسة بواجدة سند قيامها إلا بفضل هذا المجهود الإنسي حقاً لأنه يعلو على الإنسان حقاً»[٨٥].

والحال أن هذا الإنسان، إن تدبر أمره، ظهر أنه لا يفقه سوى ترديد كلمتين: «الموضوع» و«النظرية»، أو قل: «النظر في الموضوع» و«موضوع النظر». لكن، يمكن الإنسان أن يعارض هذا الوجود الموضوعي، الذي توسطته الجماعة والعقل والكونية، بوجود شعوري؛ أي بوجوده كما يشعر به ويحسه في مباشرته؛ أي بالأنا التي الشأن فيها أن «ترغب وترهب وتترجى وتأمل». شأن لسان حاله أن يقول: «لقد تحدث النقاش عن الخصوصية، وتحدث العلم الموضوعي عن الإنسان، وتحدثت الفلسفة عن العلو إلى الموضوع وعن اختفاء الفردية؛ لكن لا أحد تحدث عن «الأنا»». والسبب في ذلك، أن موقف «النقاش» بحث عن إيجاد توافق بين مصالح الأفراد الشخصية، كما إن العلم الموضوعي لم يهتم بالفرد وإنما هو انشغل بالإنسان بما هو إنسان، والفلسفة التي بنيت عليه أكدت على أن ليس من شأن ذاك الذي شأنه أن يصير (أي «الأنا») أن يدرك ذاك الذي الشأن فيه أن يدوم (أي العقل). أما إنسان «الأنا»، فإنه يريد أن يتحدث لذاته عن ذاته[٨٦].

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٥١، ١٤٩ و١٥٢ على التوالي.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

ههنا للمرة الأولى، على التحقيق، تصير الجماعة «أمراً مُشْكَلاً»؛ أي توضع موضع تساؤل واستفسار. ومن هذه اللحظة يدرك الفرد أنه ما صار في حمى من العنف. فهو يمكنه أن يفقد جماعته، وأن يجد نفسه وجهاً لوجه أعزل أمام الطبيعة من غير مدد أسويائه؛ بل يمكنه حتى أن يُستعبد(٨٧). ها هو يلتفت إلى نفسه، فماذا يجد؟ يجد أنه شهد النقاش وخبر العلم، وتعلم من الأول أنه مصلحة خاصة ومن الثاني أنه إنسان. إنه مصلحة (خصوصية) وإنسان إذاً، أو هو رغبة مخصوصة وفكرة خاصة(٨٨). فلماذا عليه إذاً أن يتجاوز نفسه؟ لماذا عليه أن يقصي الرغبة والفكرة الخاصة وكل ما يحدد ذاته ويميزه عما سواه؟ أيعود إذاً إلى موقف «النقاش»؟ إن من شأن قول النقاش بالفرد العاقل أن يبعده عن ذاته؛ لأن هذا يريد أن يكون الصواب إلى جانبه وليس يمكنه ذلك إلا داخل جماعته، أما هو فلا نحتاج ههنا أن نذكر أن لا جماعة له. إنما هو يبحث عن سعادته الخاصة. ههنا الفرد لأول مرة يدرك ذاته بما هو فرد حي(٨٩). فرد يريد سعادته التي لم يحققها له التعالي نحو تحقيق الدولة، لا ولا الفلسفة التي سعت إلى العاقلية. أَوَ في هذا عودة إلى النزعة الذاتية المتطرفة؟ الحق أن ما أبعد هذه النزعة عن النزوع الذاتي المتطرف إن كنا نقصد به التأثر بالمصلحة الخاصة غير المفكر فيها. ولا شيء أقرب إلى الكونية من هذه «الأنا». أَوَليس صاحب «الأنا» يريد حلاً للجميع لا لذاته وحده؛ أي حلاً معقولاً لتمزقه؟ أَوَليس هو يريد إرضاء رغبة الجميع لا رغبته لوحده؟ أَوَليس هو يهتم بالإنسان بما هو إنسان؟ كل ما في الأمر أنه ما عاد يضع العلم أو الموضوع أو الفكر في المحل الأول، وإنما على كل هذه أن تصير لصالح الإنسان وبحثه عن سعادته(٩٠). أكثر من هذا، يبدو أن هذه المقولة إن تؤمل قطباها (الرواقية والأبيقورية) ظهر أنها تنبئ بعكس ما تخفيه. ذلك أننا «إذا ما نحن نظرنا إلى المقولة من الداخل ظهر أن الأنا ههنا هي المادة السامة التي تلزم السيطرة عليها، ما دام لا يمكن القضاء عليها القضاء المبرم. لكن، إذا ما نحن نظرنا إليها من الخارج، ظهر أن هذه المادة هي مضمون الحياة الأصيل الذي لو كانت إمبراطورية العقل مطلقة لقضى نحبه.

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

وإن السعادة كلها لتكمن في هذه الانتصارات المتجددة التي تحققها. وإن الشأن فيها أن تنتفي بانتفاء غريمها»[٩١].

وأصل هذه المفارقة فارق النظر بيننا وبينها. فهي تريد أن تكون «عاقلة» على طريقتها الخاصة؛ ومن ثمة تعادي الإحساس المباشر (الأنا) وتنشد الشأن الكوني، أما نحن فلا نرى فيها إلا لسان «الأنا» الناطق باليأس المصارع للشرط العامل على محاربة الخوف. وهو الأمر الذي من شأنه أن يفسر عداء الإنسان العادي لفيلسوف «الأنا» غير العادي. فالأول يرى أن الثاني يسعى إلى أن يكون في الطبيعة مباشراً وفي الوحدة معيشاً؛ ومن ثمة صارت حياته عند العامة حياة انعزال وضجر وخيبة أمل؛ أي حياة غير عادية.

والحق أن هذه المقولة إن تؤملت ظهرت أنها معادية على التحقيق للأمر الشخصي والفردي والحميمي. أَوَليست هي تعارض الحيوان الآدمي الذي يحيا بإحساسه بالعقل الأبدي؟ أَوَليست «الأنا»، منظوراً إليها من منظور العقل، مجرد دولاب من دواليب الآلة الضخمة التي هي العقل ذاته؟ إن هذا بالذات هو أصل عماد إنسان «الأنا» إلى تهذيب أناه وتشذيبها. فهو يرى أنه، بما هو إحساس، عليه أن يتبنى وجهة نظر العقل الكوني ضد نفسه، وأنه، بما هو أنا، تهرب «إلى العقل الذي لا أنا له»[٩٢]. وحتى يسعد نفسه، عليه أن يتوقف عن الوجود، لأن «الأنا» والشقاء أمران سيان، وما إن يتوقف الشقاء ـ بتوسل الذوبان في العقل الكوني ـ حتى تموت «الأنا». . أن يكون المرء فيلسوفاً معناه أن يموت.

هكذا «يزدوج» الإنسان و«يتثنى»؛ وذلك إلى درجة أن «أناه» العاقلة تعلن حرباً على «أناه» غير العاقلة؛ بمعنى أن عاقليته تصارع رغبته وحكمته تغالب حمقته وثقافته تواجه طبيعته. والمتولد عن هذا التصارع أنه يشقى وهو الباحث عن سعادته. ولا حل لصراعه هذا إلا بتوسط من واسطة وتمحُّل لحيلة. وما كان لهذه الوساطة أن تكون إنسية، لأن ما من بشر إلا ويحيا الصراع ذاته، فأنى له أن يحل صراع غيره؟ ها هو إذاً محتاج إلى مدد له ومعين حتى يصير بمكنته أن يغلب «أناه» الطيبة على «أناه» البهيمية الحيوانية ويرجح إنسيته على بهيميته. ههنا إقرار بوجود «أنا مطلقة» (الله) شأنها ألا

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

تحيا هذا الصراع وإنما أن تراقبه وتتدخل إن طلب إليها المدد. وما كانت لها المواقف السابقة بطلابة! ههنا «أنا» متعالية خالقة للأنا المحايثة المنقسمة بسبب طبيعتها الثنائية. لكن تعالي هذه «الأنا» لا يمنعها من أن تتوسط بين العقل وأناه، وذلك لأنها هي نفسها «أنا». والحال أن هذا الفعل إذا تؤمل إنما أظهر أن الإنسان جرد من نفسه «أنا» أخرى سرعان ما أضحت مرآته وصورته في آن، ثم هو نسب هذه «الأنا» إلى غيره (الإله)، فصار الآن يدرك وجوده بوجود غيره أو بماهيته (إلهه). غير أنه أمام الله ما عاد الإنسان، أساساً، عقلاً (وثنياً) معارضاً لطبيعته، وإنما هو صار قلباً أو محبة (مؤمناً)[٩٣]. وهذا القلب حر ومسؤول عن أفعاله وإحساساته وأفكاره المسؤولية الكبرى. ههنا «يعي الإنسان ذاته» لأول مرة في تاريخه، بعدما كان يعي نفسه بواسطة من عقله الكوني أو كونه الذي يحيا فيه. فبعد أن كان إمعة إمّرة تابعة ها هو صار مركزاً متبوعاً. ها قد ولدت الذاتية التي لطالما نقبنا عنها في المقولات السالفة فلم نعثر لها إلا على ظلال وأشباح. أَوَليس ههنا لأول مرة «يصير الإنسان هو المبدأ»؟[٩٤].

لكن مهلاً؛ فالإنسان ما زال هنا «يحتقر» نفسه. ها قد اختفت «أناه» المشخصة أمام مجابهة خالقه ومواجهته، وها قد صارت تقاليده وتاريخه وماضيه أدراج الرياح ـ وتلك كانت شروط الله. فهو ليس من شأنه أن يظهر إلا بعد أن يعدم الفرد ذاته ويصير لا شيء إن هو نظر إلى ماهيته. لكن عدمه لنفسه هو شرط وحدته بإلهه وخالقه. ههنا يتعالى الإنسان على نفسه حتى يصير بمكنته أن ينظر إليها ويراها. لكنه انعكاس على الذات غير تام. فههنا المرآة ليست ذاته وإنما هي الله.

ومهما يكن من أمر، فههنا إمكان المكون الثاني من مكونات «الذاتية» الذي افتقدناه في ما تقدم من المواقف؛ نعني مكون «الحرية». لقد قلنا، بداءة، إن الذاتية عاقلة وحرة. وتقفينا أثر العاقلية في مقولة «النقاش» (سقراط)، فعثرنا لها على بعض الظلال والأشباح. وها نحن نقتفي أثر «الحرية» في مقولة «الله». قلنا في ما تقدم: إن ههنا لأول مرة يصير الإنسان مبدأ. وكنا نقصد بذلك أنه يصير ذاته موضع سؤال لا الكون ولا شيئاً

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

مخصوصاً من ذاته (عقله مثلاً). ولئن حق أنه ما زال يرى المبدأ في خالقه، فإنه، كيفما كان الحال، قريب بقلبه من هذا الخالق. يضاف إلى ذلك، أن الله موجود في قلبه هو البشر. بل إن سقوطه في عالم الشرط هو ذاته شرط انتفاضته ودركه لكنهه الإلهي. وفي ذلك دليل حريته. إلا أنه ما زال يدرك الحرية بما مضى لا بما سيأتي؛ أي يدركها بما هي الحرية التي افتقدها بعد حادثة السقوط. والحرية عنده هجره لأناه السيئة التي يعلم، في الآن ذاته، عدم قدرته على هجرها. غير أن وعيه بهذه المسألة يجعله يتجاوز موقف «الأنا» ويشرئب بعنقه نحو عالم آخر غير عالمه الذي لطالما هو ظل مقيداً إليه. ههنا يتحرر من الكوسموس الذي كان يسجنه. غير أنه ما زال لم يؤسس بعد عالمه الحر[٩٥]. فهو يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. يقدم رجلاً نحو الحداثة عندما يشعر بأنه كائن حر أو يربط وجوده بكنهه. ويؤخر أخرى نحو القدامة عندما تظل هذه الحرية فارغة أو وعياً شقياً يهمل الشأن المشخص ويسعى إلى أمر مجرد لا يقبض عليه أبداً ولا يلوي. وهذا ما يجعله يبقى عبد عالمه ضائعاً بين حرية لم تتحقق وماض يئن من وزنه الثقيل عليه.

وبالجملة، إن ذاتية المؤمن هي ذاتية القلب والوجدان، كما إنها ذاتية سليلة ذاتية متعالية (ذاتية الله). وهي، على خلاف ذاتية «الأنا» ـ التي هي على التحقيق أقرب إلى الكونية والشمولية منها إلى «الأنا» ـ ذاتية انعكاسية تفكرية لا تقوم بذاتها وإنما تدرك نفسها بوساطة من الغير (الله). ومن ثمة يستعصي علينا وصفها بأنها الذاتية التي تحقق بها وعي الإنسان بذاته. فالإنسان وإن تحقق له الوعي هنا لم يتحقق له الوعي بالذات بعد. فضلاً عن ذلك، تغيب هذه الذاتية، بما هي وحدانية، العقل، كما تدرك الحرية دركاً مجرداً. ولهذه الأسباب مجتمعة كان يلزم ـ في ما يستقبل من المقولات ـ أن يعمد الإنسان إلى إنكار هذا الغير الإلهي حتى تصير صورته عن ذاته مجلوة ـ وهذا ما حققته مقولة «الشرط» ـ ثم تحقيق العقلانية والحرية لهذه الذاتية الناشئة ـ وهذا ما حققته المقولات التي أعقبت مقولة «الشرط».

وهكذا، لئن هي كانت ذاتية الإيمان ذاتية القلب والإحساس التي لا تجد ذاتها في نفسها وإنما في ربها؛ ومن ثمة تظل سلبية تقبل بالخطة الإلهية للكون وإن كانت خطة «عمياء» تجهلها ولا تدريها، فإن الحياة اليومية لا

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

تركن إلى هذا الإحساس وحده ولا تسير على هديه بمفرده، وإنما الإنسان العادي يسعى إلى «تعقل» ما يجري حوله. وفي هذا ما يبرهن على عدم كفاية الإيمان بما هو موجه الحياة. ها إنسان موقف «الشرط» لم يعد يحيا بالله ومعه، لأنه لم يعد يحيا بقلبه[٩٦]. فهو يرى «أن المؤمن إذ يهب قلبه لربه، لا يعلم ما الذي يهبه ولمن هو واهبه. وإذا ما هو قبل أن يحس ويأمل في أن يعلم ذلك، فإن المرء صار الآن لا يقبل أن يضحي بفهمه [من أجل ربه]، وإنما التضحية الكاملة من أجل الفهم ذاته بما هو الفهم الذي صار بغيته التي تعلو على إنسيته وفرديته»[٩٧]. هذه الألوهية الجديدة ـ الفهم بما هو إله ـ لم تعد تقبل، كما كان الأمر عليه في حال الإنسان المؤمن، الاكتفاء بأن تطلب من المرء أحاسيسه ونياته، وإنما أن يتفرغ لها بأكمله. فليس الإنسان ههنا سوى ما يفعل. وليس هو يكون ذاته إلا بقدر ما يفعل شيئاً معيناً. وبه صار الإنسان كائناً محايثاً ينشغل بعالمه هذا. وكيف له بغير ذلك وقد «فقد الإحساس قوته الخلاقة وأحيل الله إلى مكان متناهي البعد صعب الملتمس موصد عن الفهم»؟ ها قد صار الإنسان «يعلم أنه إنسان» ويعلم من هذه الجهة ذاتها أن «لا رب له»[٩٨]. وإذ سار بنا المسار إلى هذه النتيجة، فقد نفهم أننا ههنا إزاء عودة للإنسان إلى ذاته؛ وبالتالي تحقق الذاتية الحرة العاقلة المطلوبة. لكن محقق النظر ممعنه يكتشف أن لا شيء مما تمناه هذا الإنسان وترقبه قد حصل؛ إذ لا يتعلق الأمر هنا بعودة الإنسان إلى ذاته، وإنما هو يتعلق بمحايثته لعالمه؛ علماً أن المحايثة شرط العودة. ولذلك فنحن لا نجد إنسان موقف «الشرط» يتحدث عن ذاته. وما معنى أن يتحدث الإنسان عن ذاته؟ ليس ذلك عنده سوى أن يذكر أنه ملتقى شروط. وما الإحساس الإنسي إلا «قطعة من ميكانيزم داخلي نسميه ميكانيزماً نفسياً»، أو هو «قطعة لا تعتبر في واقع الشغل إلا بقدر ما تمنعه وتعيقه»[٩٩]. أكثر من هذا، «أن يشعر المرء أو يرغب في أمر ما أو تعتريه أهواء. . كل ذلك لا يعد إلا إذا ما نحن حولناه إلى دوالّ رياضية حسابية. فإن نحن فعلنا ذلك ظهر أن الإنسان لا يشعر وإنما هو يعتقد أنه يشعر، وأن لا صحة لشعوره هذا تتعدى صحة الوهم

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

البصري. فكما إن العصا المستقيمة تظهر معوجة إن نحن غطسناها في الماء، كذلك يظهر الإنسان محباً بقلبه ناذراً إياه لمن يحبه. والظاهرتان معاً ظاهرتان داخليتان يلزم اختزالهما إلى عوامل قابلة للحساب»[١٠٠]. وبالجملة، ليست الذات سوى شرط ضمن شروط. ومن ثمة يظهر أن إنسان هذا الموقف ليس إنساناً من أجل ذاته (وعي بالذات)؛ أي ذات وحرية، وإنما هو عند ذاته «شيء»؛ أي دالة منوطة بشروط متغيرة[١٠١]. فهو إذاً «ليس موجوداً لذاته وإنما هو شيء في الطبيعة؛ أي ملتقى شروط». ما هو «بوعي بالذات أو رغبة، ولا هو بباحث عن السعادة، وإنما هو آلة»[١٠٢]. إنه، باختصار، «عامل طبيعي»[١٠٣]. وليس معنى ذلك أنه «عامل شخصي» يملك عواطف وإحساسات، وإنما هو يسعى إلى التجرد من هذا «الشأن الشخصي المزعوم»، وإلى «إقصاء» هذا الأمر «الفردي» و«الذاتي»؛ وذلك بغاية تحقيق «موضوعية» الإنسان العادي الذي يملك «نظرة عادية» و«سرعة فعل عادية» و«ردود فعل عادية»[١٠٤]. إنه إذاً الإنسان الشغال العامل. ولما كانت فكرة «الشغل» تقتضي الجماعة المنظمة، فإن هذا الإنسان هو إنسان الجماعة. ولذلك «ليست الذات هي الإنسان، وإنما الإنسان المجتمع»[١٠٥]. لقد أضحى الإنسان غفلاً. إذ «لا جود لأشخاص، لا وجود إلا للناس»[١٠٦]. ولما كان لا عمل بلا علم، كان هذا الإنسان إنسان العلم. فليست الذات هي الإنسان، وإنما الإنسان العلم. و«ليس الفكر فكر الإنسان، وإنما هو فكر العلم». ومن ثمة «ليس الإنسان إلا موضوعاً، أما الذات الحقة فهي العلم»[١٠٧]. وبه «توقف الإنسان الذي يفكر عن أن يظل «أنا»، وما صار عنده هناك سوى العلم»؛ إذ «ما كان العلم من أجل الإنسان، وإنما الإنسان [كائن] من أجل العلم»[١٠٨].

والحال أن هذا الموقف إن هو تؤمل حق تأمل ظهر أنه لم يقص الذاتية

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

بقدر ما هو كبتها[١٠٩]. فإن نحن أمعنا النظر فيه ظهر أنه نم عن «إنسان يعارض حاضره، لأنه لا يستطيع الاندماج فيه والذوبان». ومن ثمة، ظهر أننا إن نحن قرأناه قراءة عكسية بدا أنه «هروب أمام عالم يفهمه على أنه عالم معاد للحياة الداخلية». وما عبّر بذلك إلا عن «عودة حنينية إلى مواقف كانت لا تزال للإنسان فيها قيمة»[١١٠].

الحق أنه مهما قيل عن «الشرط» ومهما عيب عليه من أمر، فإنه مع ذلك أفلح في تحرير الكوسموس بأن جعله شروطاً مجهولة غير متعينة. ومع تحرير الكوسموس تحررت الذاتية أيضاً لتعلق هذه بذاك. ها نحن صرنا إلى الإنسان الجديد؛ إنسان موقف «الوعي». وهو يشبه إنسان موقفي «الأنا» و«الإيمان» ـ ومن ثمة يخالف موقف إنسان «الشرط» ـ بما أنه، من حيث هو ذات، يقوم تلقاء العالم بمقابله وضده لا إزاءه وضمنه وداخله. غير أن الموقفين القديمين كانا يجدان نفسيهما في «عالم محدد» ـ نعني «الكوسموس» اليوناني الوثني ـ أما هو، فإنه يجد نفسه في عالم غير محدد؛ أي في عالم يشهد المخاض نحو مزيد من التحول والتحدد. والشيء نفسه يقال عن «ذات» إنسان موقف «الوعي». فهي أيضاً غير متحددة، على نحو ما نجده في المقولات الوثنية، وإنما هي سائرة إلى التحدد شيئاً فشيئاً. والحال أن المقولة السابقة كانت قد أفرغت الذات من كل تحديد؛ فلم تعد «كائناً» أو «موجوداً» ـ مقولة «الموضوع» ـ ولا «رغبة أو رهبة» ـ مقولة «الأنا» ـ ولا «مخلوقاً أو عبداً» ـ مقولة «الله» ـ وإنما هي صارت «الفراغ» الذي يملأ دوماً من غير أن يمتلىء أبداً[١١١]. غير أن المقولة الحديثة تجاوزت القديمة بما أن هذه صيرت الذات «موضوعاً» للعلم وصيرت العلم ذاتاً. أما تلك فيقول لسان حالها: «لا معنى للعلم عندي، مهما كانت دلالته في ذاته، إلا إن هو سمح لي بأن أصير ذاتاً مغيرة [للأشياء] لا مجرد موضوع متغير [بالأشياء] منفعل» ـ وإلا صار بذلك العلم مسار الله. هناك العلم وهناك الشرط، لكن هناك الإنسان وراء كليهما. فهو، إن جاز التعبير، شرط ذاته وشرط العلم. وهذا الإنسان ليس «أنا» يتكلم عن ذاته، بل هو المتكلم ذاته، هو «الذات» بما هي «وعي» قبل كل امتلاء وكل

---

(١٠٩) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil,* p. 214.

(١١٠) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 229.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

تحديد وكل تصنيف ـ وهو المطلق ذاته[112]. وإنه لإنسان يشرع لنفسه ويضع قانون نفسه وشرعتها؛ أي أنه إنسان حر يسن قانون حريته. وتلك هي «الذاتية» الحقة، وذلك هو مولدها الأصيل. لكن هذه الذاتية الحرة ما زالت غير متصالحة مع واقعها. فهي ما زالت تفهم «الحرية» بمعنى الحياة الخاصة المنفصلة عن الجماعة. وهذا الانعزال عن المجتمع والعجز عن الفعل فيه هو ما يدفع هذه الذاتية إلى الهروب إلى الأمام بالاستعاضة عن الحياة بالفن وعن نثر الواقع بشعر الخيال. فما هي عجزت عن مسايرته في واقعها وتغييره تنشئه شعراً، وذلك بما هو كان من أمر الشعر عندها أنه هو الخلق الحق.غير أن هذا الخلق الشعري إن تؤمل ظهر أنه «لا يرى النور في الوجود فيثبت استقلاله؛ وإنما هو يخلق صورة شعرية تبقى بين يدي الشاعر الخالق ولا حياة لها إلا عنده وبين يديه». ها قد صار مجال الحياة ومصالح وقوانين الدولة مهجورة من طرف الإنسان الواعي، وصارت حريته، مقابل ذلك، مجرد حرية وعي. فالحرية تكون حاضرة في فعل الخلق المدمر. لكن هذا الحضور لا يترك أي أثر في الوجود الواقعي. .[113].

ولئن هي كانت هذه المقولة قد انكفأت على الوعي الخالص أو الذاتية المرهفة ـ وإن هي تقدمت خطوة إلى الأمام بالاعتراف أن الآخرين هم الذين يبنون العالم، مع رفضها الاعتراف لهم بالذاتية الحرة ـ فإن المقولة اللاحقة ـ مقولة «الفهم» ـ ستحاول «نسيان» هذه الذاتية المرهفة، بل الذاتية عموماً، وذلك بالانفتاح على تجارب العالم. غير أن الشأن الإيجابي هنا هو أنها جعلت العالم قائماً من أجل الذات لا الذات ناهضة من أجل العالم، على خلاف ما كانت تعتقد فيه المقولات القديمة. ها هي تجعل العالم شأناً لا يوجد إلا من أجل الإنسان، كما تجعل الإنسان هو من يجلو أمر العالم، فتقيم بذلك تعالقاً بين الذات والعالم بتوسط من مفهوم «اهتمام الذات بالعالم». غير أن الذات المتحدث عنها ههنا ليست ذات الوعي المتعالية، وإنما هي «الإنسان». وحتى ذات الوعي نفسها مجرد اهتمام من اهتمامات الإنسان الممكنة؛ مما يفيد أن فلسفة الوعي نفسها إن هي إلا جزء من اهتمام الإنسان[114]. اهتمت المقولة السابقة إذاً بالجانب المبدئي لتعالي «الأنا»، فكان أن أهملت بذلك واقع

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ و٢٣٤ على التوالي.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ و٢٥٢ على التوالي.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

الإنسان في حياته المعيشة، وكان أن غضت الطرف عن الشرط الذي يحيا وفقه الإنسان والمعطى الذي يجده أمامه، فلم تستطع لذلك تملكه وتركت الحياة تنفلت منها ومن فهمها. علماً أننا لا نقصد الحياة هنا بما هي نظر وتأمل وإنما بما هي فعل وعمل. ومن ثمة صار بمكنة إنسان موقف «الفهم» أن يتحدث عن الإنسان «لا بما هو تفكر وأنا متفكرة»، وإنما «بما هو يحيا، ويحيا على نحو إنساني»؛ أي بما هو يهتم بالعالم بل يبنيه. وما زال هذا الإنسان يفعل، حتى حددته المقولة بوصفه «الإنسان باني العوالم»[١١٥].

والمترتب غير المرغوب فيه، ههنا، هو أنه بقدر ما اهتمت المقولة السابقة ـ مقولة «الوعي» ـ بالذات وأهملت العالم، صارت هذه إلى الاهتمام بالعالم وإهمال الذات. ها هي تهمل ذاتها لتهتم بشؤون الآخرين. وإن الشأن عندها كل الشأن أن «تتفرج على العالم» (Spectator mundi). فما كانت هي «وعياً بعالم ما، وإنما هي وعي بأنحاء وعي العالم»؛ أي أنها وعي بالآخرين؛ وعي يرى أن التاريخ تاريخ الآخرين، وأن عليه ألا يهتم بأمره، وذلك حتى يمكنه أن يهتم بما يهتم به الآخرون[١١٦].

ومع هذا، فإن موقف «الفهم» لا يقصي كل ذاتية، كانت ما كانت، وإنما هو يحافظ على فكرة بناء الآخرين للعالم كما بدت في الوعي السابق وله. والإنسان عنده، بما هو كائن حر، يوظف حريته لبناء بيت ـ سجن؛ أي لتشييد نظيمة وجود قد تكون متناقضة ومتهافتة لكنها على أية حال تسمح له بالتوجه في حياته أو بالرضا بوجوده. والخطوة التي يتقدم بها هنا على إنسان موقف «الوعي» هي أن هذا العالم الذي يتحدث عنه عالم متحقق لا كما هو عالم شاعر الوعي عالم متخيل منظور. غير أن هذا التصور يتضمن، من جهة جانب السلب فيه، فكرة «الاستلاب» التي تفيد أن بناء عالم ما هو فقدان للحرية؛ وهذا يتنافى ومبدأ «الذاتية» الحرة العاقلة الفاعلة في العالم. كما إنه يفهم، من جهة ثانية، كل ذوات الأفراد وعوالمهم سوى ذاتيته هو وعالمها. فمن شأن ذاتيته هو ألا تسهم في بناء العالم، بل الشأن فيها أن تظل خارج الكون ـ وتلك مشكلتها. فعندها «كل العوالم التي قامت فعلاً أو تخيلت تخيلاً هي عوالم للآخرين، أما هو فقد نظر وراء الحجاب فلم تقع عينه سوى على فراغ الحرية.

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ و٢٦٩ على التوالي.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٠، ٢٧٥ و٢٦٦ على التوالي.

فما يعثر عليه إذاً هو فراغ الذات نفسها. فهو «يأخذ كل شيء مأخذ الجد سوى ذاته»، وحريته هي «الفعل الذي يقوم به للتجرد من العوالم، فعله الذي بموجبه يصير فهماً خالصاً وعدم اهتمام خارج عن العالم، فعله الذي بواسطته يكف عن أن يظل إنساناً إذا ما نحن أنطنا الإنسان ببناء العوالم»[117]. أكثر من هذا، هذه الحرية الفارغة التي يتشبث بها؛ هذه الذاتية النخبة الهواء التي يتنفج بها؛ إنما هي، بالنسبة إلى معاصريه الذين بنوا عالمهم الخاص ووطنوه، سوى حرية سالبة. فهو لا يخوض صراعاً للدفاع عن عالمه وقيمه وحقيقته، وذلك لأن لا عالم له ولا قيمة ولا حقيقة، بل لا أفضلية عنده للعالم الذي يحيا فيه على عوالم أخرى سالفة أو معاصرة. فكل العوالم عنده تتساوى، وكلها عنده تتهاوى. وكل ما يطلبه هو أن يتركه الآخرون وشأنه هو الإنسان الذي شأنه ألا يزعجهم بمهاجمة عاداتهم. غير أن وجوده إن تؤمل أبان عن أن «العالم الذي يحيا فيه صائر إلى التفكك والانحلال، وذلك ما دام هو قد تمكن من الانفلات منه بفضل تفكيكه له»[118].

انتهينا إلى تقرير شأن ما تعلق بموقف إنسان «الفهم» من عالمه، مفاده أن «شأن الأغيار أن يحيوا، أما هو فشأنه أن يفهم الأغيار»؛ أي شأنه أنه «يحيا بفهم عوالم الأغيار»[119]. لكننا كشفنا في هذا عن تمزق يعتريه بين «فهم سري» لحقيقة عوالم الأغيار بناؤه القول بتكافؤ العوالم، و«حياة في انسجام مع العالم القائم»؛ ومن ثمة ركون إلى «إطلاقية» العالم الذي يحيا فيه إنسان الفهم. لكن، ها هو يكتشف الآن أنه إنما ترك الإنسان لحرية فارغة. فهو حر في كل شيء؛ أي حر في ألا يفعل لا حر في أن يعمل[120]. وإنه لثمن باهظ هذا الذي يلزم به إنسان الفهم الإنسان كي يتحرر. أن يلغي نفسه! لكن الإنسان لا يريد أداء كل هذا الثمن، لأنه لا يريد أن يحيا على فتات الآخرين؛ أي على تأويل ما يقوم به الآخرون. ها هو ينحّي بوجهه عن الآخرين وينظر أخيراً إلى ذاته. لقد كان قليل العناية بعالمه لأنه كان قد نفض يده عن ذاته، كان يفهم الأغيار ويبني عوالمهم ويفسر صراعاتهم، لكنه لم يكن لذاته، عند ذاته، بشيء.. كان يمارس لعبة امرئ يائس لا رغبة له ولا

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ و٢٧٥ على التوالي.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ و٢٧٥.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ و٢٨٥ على التوالي.

رهبة، لأنه ليس أصلاً بشيء. لكن، إذا لم يكن إنسان موقف «الوعي» هذا بشيء، لأنه كان يريد أن يكون كل شيء، فهل يعني ذلك أن إنسان موقف «الفهم»، الذي كان عليه ألا يكون بشيء، هو كل شيء؟ ذلك مدع يريد أن يتحرر من العالم في العالم، وهذا فقد شجاعة التخلي عن كل حياة إنسية. ها هو الإنسان الجديد، إنسان موقف «الشخصية»، يريد أن يهتم بالعالم؛ لكن لا على طريقة اهتمام الآخرين به. يريد أن يكون ذاتية حرة. يقول لسان حاله: «لن يجد الإنسان أبداً مكانته في عالم قائم معد له سلفاً ـ فهذا على التحقيق إن هو إلا سجن يكبله. ومن ثمة، فإن العالم الذي ينشده يلزم أن يكون عالماً مفتوحاً، بل إنه يلزم ألا يصير عالماً إلا قدر ما يفعل فيه إبداعاً، فلا ينسى، لأثر ذلك، أنه خالقه ومبدعه». ولئن هو كان إنسان الفهم يحيا في عالم يجده ولا ينشئه، يستلب فيه ولا يبدعه ويتفسر به ولا يفسره ويحمل دلالته ولا يطبع بمعناه وفهمه، فإن العالم المنظور سيكون العبارة عن عمل الإنسان الذي يعلمه ويريده. فهو يريد «أن يحيا في عالم لا أن يجده أو يقبل به أو ينكره أو ينقده، وإنما أن يبدعه ويخلقه. وبخلقه لعالمه يخلق ذاته ويبدعها»[١٢١].

الحال أن من يصيخ السمع إلى لسان حال «الشخصية» وهو يقول بما يقول به، يتصور وكأن الذاتية صارت إلهاً حل محل الرب القديم. وبالفعل، يوضح فايل أن «الشخصية هي الإله». ويضيف: «هذه هي دعواها. وتبريرها أنه لما كان الله وعياً مطلقاً، وكان الإنسان شخصية واعية، صار الإنسان مخلوقاً لله على صورته»[١٢٢]، شأنه أن يفعل فعله وأن يخلق خلقه. والحق أن لكل من الله والإنسان في خلقه شؤوناً؛ ذلك أوجده وهذا خلقه وأبدعه. وفي ذلك تأليه لهذا ودينونة لذاك. وتلك قصة أخرى؛ قصة الدينونة بما هي السمة الثانية من سمات الحداثة.

وكيفما تصرفت الأحوال، فإننا وقفنا بالنظر عند أحوال ثلاثة تقلب فيها القول بمبدأ «التفكر». ففي مقولات القدامة ـ من مقولة «الحقيقة» إلى مقولة «الأنا» ـ عدم التفكر وغاب. وحتى لئن هو ساغ التنبه إلى ميلاد صنوه ـ نعني «الذاتية» ـ في مقولات «النقاش» و«الموضوع» و«الأنا»، فإنها ههنا ولدت ميتة فجاءت سقطة مجهضة. فالذاتية هناك اعتبرت مسوأة. أكثر من هذا، حكم

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

عليها بأن تذوب في العقل الكوني أو الكوسموس. وحتى في مقولة «الأنا» ما كانت هي على التحقيق «أنا»، وإنما هي ألغت ذاتها في العقل وكبتت فيها الهوى والحرية. ولربما هذا هو الذي جعل مفهوم «الحرية» يغيب في مقولات الوثنية. ولئن حضر «التفكر» في مقولة «الله»، بما هي الحد الفاصل بين القدامة والحداثة، فإنه حضر بما هو الاستلاب؛ أي انعكاس ذات الإنسان في ذات غريبة أجنبية هي ذات الإله. وحده في مقولات الحداثة برز الانعكاس وغار التقليد وتأكدت الذاتية على نحو ما أوضحناه. وبهذا ظهر أن الفكر الحداثي فكر تفكري بامتياز. وتلك سمة ميزته من فكر القدامة.

ثانياً: الدنيوية

١ ـ دينونة القدامة

ليس يمكن تبين حضور الدين في المقولات الوثنية ـ اليونانية الرومانية ـ السابقة على مقولة «الله» المسيحية إلا من جهة «السلب» وعلى وجه «المحايثة». وهكذا تحضر كلمة «الإله» في المقولة **الأولى** ـ مقولة «الحقيقة» ـ حضوراً سالباً عدمياً. ذلك أنه لئن هو جاز لنا القول: إن صاحب هذا الموقف الصموت يحيا في الحقيقة حياته في الله، جاز لنا أن نقول أيضاً: إنه يحيا في الله من غير تفكر في هذه الحياة أو وعي بها. وذلك ما لا نجد له مثيلاً، على عهد الحداثة، في ديانة الرومانسي الحداثية الذي شأنه أن يدافع عن الدين وقد علم أنه دين ووعى به[١٢٣]. ومن ثمة، لئن هو كان بالإمكان الاستعاضة، من حيث المبدأ، عن مفهوم «الحقيقة» بمفهوم «الله»، فإنه يحق التنبيه من هذه الجهة ذاتها على ما لهذا الاستبدال من جسيم الأخطار. وأصعبها ملتمساً على الإطلاق أن مفهوم «الله» يفترض التمييز التفكري (الأنطلوجي) بين «الذات» و«الموضوع»، بل إن اللاهوت يذهب إلى حد إنكار كل أمر مشخص مستقل عن الذات الإلهية (العالم)[١٢٤]، في حين ههنا في مقولة «الحقيقة» نجد «المحايثة المطلقة» بين الإله والعالم بحيث لا فرق وبحيث يصير العالم والله معاً شيئاً واحداً هو «الحقيقة» ذاتها بما هي «الجملة». وبالجملة، شأن التدين، في المقولات الوثنية، أنه محايثة. هذا مع سابق العلم أن مفهوم

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

«الدين» الحق إنما هو ينهض على مبدأ «المفارقة» لا على مبدأ «المحايثة»؛ أي أنه يقوم على الإيمان بإله «مفارق» للعالم لا على الإيقان بإله «محايث» له. وشأن هذا التدين الوثني شأن المقولة التي يندرج تحتها، فإنه أقرب إلى الموقف الصامت منه إلى الموقف الناطق، بل هو الصمت ذاته.

وعلى عكس «اللاهوت التقليدي» القائل: إن الحق هو الأصل، تظهر البوذية ـ في المقولة **الثانية** ـ على أن الحق متعلق باللامعنى؛ أي بالفراغ بما هو العدم والنفي والشر والألم والموت والمظهر الخداع. ولذلك يسعى الراهب البوذي إلى أن يفرغ ذهنه من هذا الظاهر حتى ينجلي له الحق، حتى إن هو صار إلى مرتبة الكمال في بذل الجهد ما فكر ولا تكلم أبداً[١٢٥]. ههنا الدين يتبدى من جديد «محايثة»، ههنا العيش في الله عيش في الصمت.

غير أنه في مقولة بدء الكلام ـ مقولة «الحق والباطل» ـ تبدأ الأمور في الاتضاح بحيث يظهر الوجود (الله)، أول ما يظهر، وجوداً فعدماً (العالم)، ثم يصير العدم وجوداً (الأشياء ـ الصيرورة). ولأول مرة يشار ههنا إلى «الوحي» أو «الإلهام الديني»، وذلك من خلال ادعاء بارمنيدس الفيلسوف أن ما يقوله إنما هو استوحاه من «ربات الخيول». غير أن هذا الرب خالف الرب المسيحي بما هو من شأنه «ألا يتكلم»، وإنما أن «يدل» وحسب ـ وذلك بحسب ما ذهب إليه هرقليطس[١٢٦]. فما عبر به الحكيم ما كان هو كتاباً ينشره على الناس، وإنما هو أمارات وعلامات يتلقفها ذوو العقول النيرة المفتوحة.

والسبب في «محايثة» الدين هنا، أنه لكي يكون ديناً على الحقيقة يلزم أن تتمايز الأشياء، في حين أننا في هذه المقولات الثلاث الأولى لا نوجد تلقاء «وعي متفكر؛ أي وعي يعلم أنه وعي»؛ وإنما نحن بإزاء «وعي» محايث لهذا العالم «غير خارج عنه». ومن ثمة، فإن صاحب هذه المواقف يحيا بما هو كائن «بدائي»؛ أي واحد. وحتى حين هو «يزدوج» عنده الخيار بين «حق» و«باطل»، فتلك «حالته الطبيعية»[١٢٧]، وهو لا يحيا، إثر ذلك، أي تمزق. ولذلك، فإنه لا يمكن وسم موقفه بالتدين، لأنه حيثما كان التدين فاعلم أن هناك وعياً شقياً ممزقاً.

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧ و٩٩.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢ و١٠٥.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

لكن، في المقولة **الرابعة** ـ مقولة «اليقين» ـ بما الإنسان لم يصر صموتاً، وإنما هو استحال نطوقاً (تجاوز المقولتين الأوليين)، وبما أن قوله لم يعد ينصبّ على الباطل وحده (تجاوز مقولة «الحق والباطل») وإنما هو صار يتضمن اليقين أيضاً، صار الحكيم وريث القول الحق، وصرنا معه نطمع في أن تتميز الأمور أكثر. وبالفعل، ها القول الحق يمتلىء بالحكايات عن أصل الكون وصلة الرب به وعن السحر والدين. ههنا صرنا أولاء «عالم الأسطورة والسحر»[128]. ههنا منشأ ديانة الأسطورة (هوميروس)، وذلك بما هي أساطير القبائل وديانات الشعوب وقدرية العامة وما هي بأساطير الشعراء وديانات رجال الدين وجبرية المتفلسفة. ههنا ديانة خالفت ما تضمنته المقولات السالفة من محايثة وعدم مباينة بين الله والكون، بأن تميزت، لكنها لم تصر بعد إلى مستوى «الوعي»، فبقيت ديانات غير متفكر فيها. ههنا التقليد والمقدس، ومقابله صورة بدائية للمدنس؛ أي لما خالف اليقين وسكن الإنسان على نحو خبيث بما هو «صفة شريرة ومعاندة [تغمر الإنسان]، وقوة خارجة عن إنسيته، وقدر نفسي أو جسدي أو سوء طالع، أو بما هو عفريت خبيث يغشاه أو شيطان يسيطر عليه»[129]. والحال أنه لعل أهم سمة تميز هذه الديانة الأسطورية أنها في حل من مبدأ «عدم التناقض» الذي نبجله نحن الحداثيين. فهي ما تفتأ تتناقض: «عند الشعب الواحد نجد راوية الأساطير يروي الأحداث المتناقضة ويفسر الظواهر المتآلفة عندنا التفاسير المتخالفة، لأنه لا يعتبر الحيوان الواحد هو نفسه في أنشطة الإنسان المتنوعة»[130]. فههنا الكائن يتخذ لنفسه الكيانات العديدة، بله المسوخ المتكثرة، بحسب موقعه من مساق الأسطورة.

وفكرة «المحايثة» هذه هي التي تؤسس «الجماعة» وتميزها من الجماعة «المتبربرة» الأخرى. ولهذا يصير كل ما تعده الجماعة «شأناً جوهرياً» عندها مدموغاً بدمغة «المقدس» الذي لا يمكن المس به أو تغييره أو حتى مناقشته. أَوَليس «من شأن الجماعة أن تدوم بقدر ما تدوم آلهتها»؟ أَوَليست الجماعة الأخرى لا لغة لها ولا آلهة ولا علم؟[131] ومن ثمة، فإنه لا «تحاور» بين الجماعات، لأن لا مقايسة بينها، وإنما الحوار الحراب. إلا أن العنف

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨ و١١٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧ و١٢١.

الساري بين الجماعات غير المتقايسة الديانات ينتهي إلى بروز وجهي السيد وعبيده، وما يعقبه من جدل ومن ظهور لمقولة «النقاش» على نحو ما أوضحناه في مواضع متقدمة من هذا البحث. آنها يصير الحديث لأول مرة عن «القناعة الشخصية» في مجال الدين أمراً ممكناً، كما يكافئه إمكان الحديث عن «دين دولة» أو «مذهب رسمي» لا يحظى بالقسرية المتشددة ولا بالإلزام القاسي. وفي هذا بداية التخلي عن شأن «محايثة» الدين هذا حيث يبدأ.في الظهور على أنه «فضلة»؛ أي موضوع «خارج» عن الفرد متعالٍ عليه.. ههنا بداية الوعي بالدين؛ وهي بداية ذات أمارات سلبية. فمن جهة، هناك بداية فقد الدين بفقد مجال اليقين، ما دام «ما عاد هناك إله يكلم الشعب»[١٣٢]. ومن جهة أخرى، كاد المقدس أن يصير صنيعة الإنسان، بحيث لم يعد المقدس مقدساً إلا إذا هو برر قدسيته أمام إنسان موقف «النقاش»؛ بل إن المقدس صار ههنا موضع «تأويل» وعرضة له. والأنكى من ذلك، صار هذا المقدس محل توظيف من غير اقتناع به أو إيمان، على نحو ما نحن نجده عند السوفسطائية. وما زالت منزلة الدين الوثني تتراجع عند أهله حتى اتخذ سقراط شعاره النقدي. «لا علم إلا إن هو قبل الفحص والتمحيص، ولا سلطة لشيء على عقل الإنسان»[١٣٣].

لكن، علينا ألا ننسى هنا أن العقل، الذي دعا إلى إعماله سقراط، كان عقلاً نظرياً مجرداً؛ ومن ثمة دل على نقصانه، وذلك لأن ما رامه من تحقيق مبدأ «عدم التناقض»؛ ومن ثمة تصيير الإجماع أو التوافق بغية، لم يمنع الناس من اللجوء إلى العنف وارتكاب الجريمة (قتل سقراط نفسه). مقابل ذلك، وجد عند التقليد (المقدس) ما افتقده العقل؛ نعني الجانب العملي المشخص، إلا أن ذلك لم يمنع من تحسس نقصانه باقتصاره على مجال العمل وحده دون جانب النظر. فإذاً، كان لا بد من التوليف بين المسلكين. وهذا ما حققته مقولة «الموضوع». فمن جهة أولى، ظهر أن التقليد، وإن هو أفاد العمل، لم يمنع الإنسان، كما برهنت على ذلك مقولة «النقاش»، من معاناة صراع داخلي في ما تعلق بمعتقداته. ولذلك صار لزاماً عليه، بعد عاصفة النقد والمماحكة، تحقيق سلام روحه[١٣٤]. ومن جهة ثانية، عمل

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٢٥ ـ ١٢٦ على التوالي.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦ و١٣٢ ـ ١٣٣ على التوالي.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

موقف «النقاش» على تشتيت نظرة الإنسان إلى عالمه، وعليه الآن أن ينشد الوحدة والوئام؛ أي أن يطلب التعالي على الأشياء بطلب الواحد خالق الأشياء[١٣٥]. ههنا نتبين خطين: خط «الأنا» الباحثة عن السلام، وخط «التعالي» الباحث عن القيم (الوجود، الواحد، الحق، الخير). ههنا مخالفة لديانة الحس المشترك النفعية بتبني ديانة الفلاسفة العقلية الخالصة التي شأنها أن تنظر إلى «حضور العقل في قلب الوجود»[١٣٦]. غير أن هذين الخطين ـ «الأنا» و«التعالي» ـ إن هما تؤملا ظهر أنهما نخبان فارغان أجوفان. فالأنا هنا عقل خالص من غير إحساس، والتعالي مبادئ مجردة جوفاء. وكأننا ههنا بمعية شبح ينظر في شبح، على حد عبارة دانتي البليغة. ولهذا سعت المقولتان اللاحقتان ـ «الأنا» و«الله» ـ إلى ملء هذا الفراغ وتشخيص هذا التجرد. فاعتنت الأولى بشأن «الأنا»، واهتمت الثانية بالشأن المتعالي.

أما الخط الأول، فيسمح لنا بالانتقال من «أنا» الحكيم، التي بفضل رؤيتها للعقل تتجاوز الخصوصية، إلى «الأنا الخصوصية» ذاتها التي شأنها أن «ترغب وترهب وتترجى وتأمل»؛ أي تحقيق النقلة من «أنا العقل» إلى «أنا الإحساس»؛ ومن ثمة الانتقال من ديانة العقل ـ ديانة التجريد التي قامت على تصور «ميت» لجملة يوحدها العقل المتعالي توحيد تجريد ـ إلى ديانة الإحساس بما هي الممهدة لديانة الإيمان. غير أن هذه «الأنا» الحساسة لم تتخل عن العقل، لأن ذلك يعني العودة إلى العنف، وإنما هي أرادت التخلي عن مجرداته. كما إنها سعت إلى السمو عن الدين الشعبي بعدما عدته ـ خاصة مع الأبيقوريين ـ «نسيج شعبذات» يكفي التخلص منه للتخلص من رهبة الإنسان؛ أي من «لا معقول العقل». والبديل الذي اقترحته هو نزعة فردانية لا اجتماعية تتغيا العودة إلى الطبيعة بما هي «معقول العقل». ومن ثمة، قالت هذه النزعة بديانة طبيعية أشبه ما تكون بديانة الأخويات الدينية، محورها العقل الذي لم يبق متعالياً على العالم وإنما متوطنه. ولذلك، فإنه لا غرابة أن تقول: «ما كان العقل متعالياً عن عالمنا هذا، وإنما هو يستوطنه. وهو عقل ليس شأنه أن يبرر الأشياء وإنما شأنه أن يفعل فيها. فالعالم حي وروحه توجهه، وهي روح عاقلة تحرص على تحقيق خير الحيوان الضخم بوهبه الوعي والحياة»[١٣٧].

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥١، ١٦٥، ١٦١ و١٦٣ على التوالي.

أما الرواقية، فإنها كانت أميل إلى النزوع نحو: «تطهير الدين من شعبذاته». وما كان ذاك عندها ليتم إلا بمنح الدين الوعي بنفسه. فمن شأن التقليد «أن يعلم أن الكل مغمور بالتنبؤات، وأن كل شيء يؤشر على دلالات عميقة ونبوءات. غير أنه يعلم ذلك على نحو غامض. وهو لا يدرك العالم بدءاً من مركزه، وإنما بما هو مجال للمعجزات والخوارق»[١٣٨].

والحال أن هذين التصورين ـ الأبيقوري والرواقي ـ إن حققا ظهر أنهما إنما «تبديا في عهد لم تعد فيه المدينة ولا الشغل الحر يلعبان الدور الأهم في حياة ذلك الإنسان. ها هو قد تغيرت فلسفته بتغير العالم. وهي بذلك تغير العالم في نظر الإنسان الذي أصبح حراً؛ أي فارغاً». وبالجملة، يدل هذان التصوران على أن الإنسان، صاحب «الأنا» الكونية المجردة الذي لم يفلح في منح «أناه» الغنى المطلوب والشخص المأمول، إنما هو كان «يريد أن يوجد في الطبيعة وجوداً مباشراً؛ أي أن يتوحد ويعتزل الحياة»[١٣٩]. غير أن هذه «الأنا»، إن هي تؤملت مزيد تأمل، ظهرت، بما هي «أنا» شقوة، «أنا» منشرخة منفصمة ممزقة. فهنا «أنا الرغبة» البهيمية، وههنا «أنا العقل» الآدمية. وسعادتها لا تتحقق إلا بالتوليف بينهما. فهي ترى في نفسها، من جهة، إمكان الرغبة. كما ترى فيها، من جهة ثانية، إمكان التعقل. ولا خلاص لها إلا بمواجهة «أناها» طبيعتها ولجمها لها. فعليها إذاً لكي تنتصر على ذاتها أن تخضع هذه الطبيعة أو تقصيها. لكن، لما كانت هذه الطبيعة هي ذاتها ـ مثلما هي العقل ذاته ـ استحال عليها أن تكتفي باتباع العقل وتسعد بذلك، لأنها آنها تكون قد تخلت عن جزئها الآخر الذي بقي يحيا شقياً، والأمر بالضد. ذلك أن طبيعة الإنسان ناقصة، وإرادة التخلي عنها شأن يشبه شأن من أراد القفز فوق ظله، فلا يمكن الإنسان أن يهرب من طبيعته ولا يمكنه أن يخلص نفسه. ولذلك صار هو في حاجة إلى من يخلصه من شقائه. ولن يكون هذا المخلص سوى كائن أقوى من الإنسان وأعلى منه، كائن رحيم طيب يمكنه أن يحادث الإنسان فيحادثه بدوره، ويحبه الإنسان فيحبه، وذلك من غير أن يخدعه أو يخونه أو يتخلى عنه.

ذاك عرفتموه هو «الإله». فبدونه لا تكون حياة الإنسان سوى شقوة، ما

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

دام هو يجد نفسه أعزل وحيداً حين يكون عليه أن يبتلى بالمرض والموت والفشل واليأس. هذا مع سابق العلم أنه «لا يكون الإنسان إنساناً على التحقيق، ولا هو يصير «أنا» على التدقيق، إلا إذا هو لم يكن وحيداً منعزلاً»[١٤٠]. ولهذه الاعتبارات جمعاء احتاج الإنسان إلى «فيصل» يؤلف بين عقله وطبيعته؛ فيصل ليس هو بالطبيعة الناقصة الاعتباطية وإنما هو كائن أعلى يخضع الطبيعة لصالح الإنسان ويقر بإنسيته؛ «أنا» أخرى، غير أنها «أنا» مطلقة تعلم الإنسان بما هو إنسان؛ أي بما هو «أنا» في اعتبار شعوره[١٤١]. لكن هذه «الأنا» ـ وهنا تأخذ المقولة الخط الثاني الذي عدمته مقولة «الموضوع» ـ بما هي خالقة العالم متعالية عليه تعالياً حقيقياً، فهي «أنا» مطلقة راضية تمام الرضا، لأنها كاملة القدرة غير معوزتها. إلا أن تعاليها ما كان هو بالتعالي المجرد الذي يجعلها عن فهم الإنسان بمنأى، وإنما هي قابلة عنده للفهم بوصفها «أنا»؛ أي من حيث هي عقل وإحساس ورغبة. تلك ذاتية الله كما عرفتها المسيحية. وهي الذاتية التي بمكنتها إخراج «إنسان الأنا» من عزلته القاسية ووحدته القاتلة. وإنها لتفعل، فيخرج الإنسان من توحده. ها هو الآن أمام «أنا أعلى» تعترف بحاله؛ «أنا» صار بمكنته أن يخاطبها في حال شقوته؛ «أنا» يضمن وجود الله لها قيمة ومعنى. وبه لا يبقى التعارض بين العقل والإحساس قائماً، وإنما هما يتلاقيان بما أن لهما أصلاً واحداً[١٤٢].

والإنسان لا «يستوعب» ذاته ـ بالمعنيين: يفهمها ويشملها ـ إلا في الله وبه. وبهذا الاستيعاب يصير سعيداً. ذلك أن وجوده يجد أصله في خالقه وإرادته. ولئن نحن نظرنا إلى تعالي الله عن الإنسان ـ وههنا يظهر «التعالي» الديني المسيحي بمعناه الأحق ـ وجدناه تعالياً متناهياً؛ مما يلزم عنه أن الإنسان قد لا يدرك الله أو يفهمه. لكن ـ وههنا عودة «المحايثة» من جديد بعد ما حولت الغربة إلى ألفة ـ شأن الإنسان أنه محايث لله، وهو لا يفهم نفسه إلا بقدر ما هو يدركها على أنها مخلوق لله حرة في فعل ذلك. الحق أن ههنا لأول مرة يظهر مفهوم «الحرية» وقد بني على أساس من الدين. لكن لا تزال الحرية هنا، بما هي أساس الإنسان الحديث، لا تشكل بعد المعطى الأساس[١٤٣].

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص١٧٩.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

والمترتب عما تقدم، أن الإنسان لأول مرة هنا ما عاد هو وحيداً أمام الطبيعة بما هو «أنا» مستقلة، وإنما ثمة «أنا» أخرى تخاطبه. والحال أن هذه «الأنا» إن هي تؤملت ظهر أن هذا الإنسان إنما هو «يعثر عليها، على التحقيق، في ذاته»، أو لنقل: إنه «يجردها من ذاته». لكنه ما زال لا يفقه ذلك. فعنده «هذه «الأنا» [أناه] متولدة عن الله متفرعة منه مشتقة»؛ وبالتالي فإن عقله وإحساسه لا يصيران على حقيقتهما وكنههما إلا إن هما طابقا العقل والإحساس الإلهيين؛ أي إلا إن هما وافقا «الأنا الربانية». وهذه «الأنا» الربانية تعرض، كما ألمعنا إلى ذلك سلفاً، وجهين اثنين: وجه التعالي ووجه المحايثة. ذلك أن من شأن هذه «الأنا الإلهية» أن تتعالى عن «الأنا الإنسية» وتجل. ومن ثمة كانت هي «لا تهتم» بالإنسان ولا «تعارضه»، وإنما هي تطلب منه أن يكون من هو على الأحق؛ أي كما أراده الله. صورة للتعالي في التناهي، صورة لله مخلوقة، حرية تنشد الطهارة[(١٤٤)]. مما يترتب عنه أن مصدر الإنسان ووجوده وغايته ليست من هذا العالم في شيء، وذلك ما دام هو عالم عزلة الكائنات، وبالتالي موطن شقوتها. فلا تسلم روح الإنسان إلا إن هو أدرك نفسه في امتلائه، بأن علا إلى أصله الرباني ومنبعه الإلهي، فتعالى بذلك عن الطبيعة وهيمن عليها؛ بما في ذلك طبيعته الإنسية. فإن هو فعل سعد. وهو لن يسعد سعادة البهيمة في جهالتها، وإنما السعادة التي يمنحها له خالقه. مما يدل على أن الإنسان من غير مدد الله خطيئة ونقصان وسقوط تشهد كلها على أنه طبيعة منفلتة من عقالها وعقل فاقد للمعقولية. ووحده بعون الله ومدده يصير الإنسان إلى صورته وشبيهه اللذين يذكرانه بأصله الإلهي ومنبعه الرباني. غير أن التشبه بالإله أمر ملزم للإنسان؛ إذ يلزمه أن ينحو نحو الإيجاب (الفعل) لا نحو السلب (الهدم)؛ أي أن يحقق ماهيته الإلهية. فالمطلوب منه ـ هو الحيوان بطبعه ـ أن يصير سعيداً بشبهه الله. لكنه لما لم يكن بالمعطى إنساناً لذاته، وإنما حياة (حيوانية) ونفخة (روحاً) إلهية، صار ملزماً، حتى يصير لله صورة، أن يفعل؛ أي أن يتصرف؛ بمعنى أن يصغي إلى الناموس الإلهي الإصغاء الأول فيعصاه ويتمرد عليه فيسقط. وهو بسماعه قول الإله وعصيانه يصير حقاً إلى ذاته، لكنه يصير بما هو السقطة والسفلة والدركة. وكان من أمر سقوطه في هذا الكون أن أربك انسجام المخلوقات. وإن لعليه إعادة تنظيم هذا الكون وتوحيده. ولئن هو حق أن

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

العالم صار بسقوطه محل غواية وشقوة، حق أيضاً أنه صار محل نجدة وخلاص. فعلى الإنسان إذاً أن يختار: فإما جحوداً، وإما إيماناً؛ وإما خياراً سيئاً وإما خيرة حسنة. أَوَليست الحرية مسؤولية؟ الحق أنه ما كان الإنسان الكائن المتقدم على الحيوان وحسب، بل إنه الكائن المتعالي على الطبيعة، لأنه وحده الكائن الذي عصى وتمرد، فلما هو عدم امتيازه الطبيعي (البراءة) صار بمكنته أن يعلم أنه إما يطيع بحرية أو يعصى بحرية. واختياره الإيمان يجعله وكأنه نشأ نشأة مستأنفة في إطار «أمة المؤمنين» التي يواسيها الإله ويوجهها ويرعاها ويحفظها من إغراءات الدنيا ويعلمها ناموسه وإرادته.. وفي توحد المؤمنين تحت إمرة إله يفهمون ذواتهم فيتحابون وتتآلف قلوبهم فيتعاونون. أَوَليسوا هم إخوة في الله متحابين فيه؟

وميزة هذا المجهود الذي يقوم به المؤمن في اتجاه التشبه بالألوهية (التعالي) ـ مثلما يعضده مجهود الله للحلول بالإنسانية (المحايثة)، على ما يعكسه صعود الناسوت نحو اللاهوت وهبوط هذا إلى ذاك ـ لا تقتصر على تعالي الإنسان على الأشياء والحيوانات، وإنما يمتد أيضاً ليشمل تعاليه على ذاته. فهو من شأنه أن يتجاوز ذاته لينظر فيها. وتأويله لذاته تأويل متفكر، وإن كان تفكره ناقصاً، لأنه لا يتفكر ذاته في ذاته وإنما في كائن خارج عنه؛ نعني إلهه. غير أن هذا التفكر، الذي به يخالف الإنسان الحيوان، يكفي وحده ليفقده «سذاجته وبراءته الفلسفية»، وليجعله المبدأ[١٤٥]، وذلك حتى وإن هو كان لا يزال يرى المبدأ في الله لا في ذاته. لكن، بما أن الله يوجد عند الإنسان وفيه، فإن الماهية هنا ماهية الوجود الإنسي.

غير أن طابع المقولة الحداثي ـ مقولة «الله» ـ يلزمنا باليقظة والحذر اتجاه ما نقوله عنها. والمسألة تظهر، أوضح ما تظهر، في صورة الإنسان عن ذاته. فهو لا يمكنه أن يقدم لربه قلبه إن لم يعترِ هذا القلب الكدر. وهو حر، لكنها الحرية التي افتقدها بالسقوط. وهو بتقربه من الله يصبح لشقوته معنى، لكنه لا يتجاوز شقوته. وإحساسه يدرك الماهية (الربانية)، لكنه لا يستطيع العبارة عنها ولا فهمها في عالم ما زال هو «عالم الأنا»... وبالجملة، ما زال هذا الإنسان لا يتصور ذاته على النحو الأحق؛ أي ما زال لا يدرك أنه المركز، إنما المركز عنده الله. وهو لا يدرك ذاته سوى من جهة كونه مخلوقاً لله؛ أي

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

من جهة كونه كائناً يحيا تحت ناموسه. فما كان من شأنه هو أن يعلم نفسه، وإنما ما يعلمه وحسب هو أن الآخر يعلمه[١٤٦]. لهذا الاعتبار صارت مقولة «الله» «نقطة تحول الفلسفة». فهي، من جهة، «أحدث المقولات القديمة»، لأن الإنسان صار فيها المركز، وهي المقولة التي صار فيها الإنسان يفهم ذاته. ومن جهة أخرى، هي «أقدم المقولات الحديثة»، لأن فيها يصير الإنسان مجرد ظل لمركز آخر هو الله[١٤٧]. وقل الشيء نفسه عن فعله وإحساسه وإرادته وحريته. فكلها منوطة بغيره؛ أي بإلهه لا بذاته. وفي هذا دليل على أنه لم يتجاوز ثنائيته التي جعلته يحيا التعارض بين «حرية فارغة» قائمة على «إحساس اعتوره السقوط» (البعد الإنسي)، و«حرية مطلقة» قائمة على «إحساس لا متناه خلاق حق فاعل» (البعد الإلهي). مما جعل حريته توجد خارج ذاته، وصيرها «داخلية من غير خارجية»؛ أي من غير عالم خارجي تشيده وتبنيه بعرق جبينها[١٤٨]. أَوَليس هو الكائن الذي «لم يشيد عالمه بعد»؟ يضاف إلى ذلك، أن ثنائيته الأصلية هذه صيرته كائناً فاقد العقلانية. فهو وإن أقر أن «لحياته معنى»، فإنه سرعان ما أضاف بأن «هذا المعنى ليس في متناوله»؛ وذلك لأن وجوده ما كان متعلقاً بعقله، وإنما هو كان مركزاً على قلبه[١٤٩].

إن هذا الإنسان المؤمن ليستوعب ذاته في الله؛ وذلك بمعنيين. **أولهما**؛ أنه لا يرى ذاته سوى في الله. **وثانيهما**؛ أنه ما يرى في الله سوى ذاته. وفي الحالين معاً يتفسر وجود الإنسان في الوجود الإلهي وبه. وهذا هو الذي يفسر ثنائيته. فهو منقسم إلى ماهية إلهية ووجود بهيمي؛ أي إلى تعال وشرف من جهة، وسقوط وخسة من جهة أخرى. وهي ثنائية تتجلى في حياته بأشد ما يكون الوضوح. فهو يرى، من جهة أولى، أن حياته إنما هي جعلت للشغل والكدح ومحاربة طبيعة بخيلة شحيحة معادية له عليه أن ينفر إليها بعرق جبينه حتى يقدّ من قطعها ما يحتاجه فلا تتحطم حياته. كما يرى، من جهة ثانية، أنه ما جعل لهذه الحياة أو سخر لها وإنما هو لدار البقاء جعل. وتلك ثنائية ناتجة عن سوء فهمه لذاته، لأن ما يراه شغلاً قسرياً نراه نحن المحدثين حرية وخلقاً، وما يراه ماهية إلهية نراه ماهيته الإنسية.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨ و١٩٠.

٢ ـ دنيوية الحداثة

كان الشأن الجوهري في اعتبار الإنسان المؤمن هو حرية قلبه وشعوره، ووجود كل مضمون حق إلى جانب إلهه، واعتباره الإنسان بالنظر إلى مدى طاعته لخالقه، وتصوره أن خطة الإله الكونية تقتضي منه الإيمان الأعمى لا المجادلة العاقلة ـ هذه الخطة المجهولة عنده غير المعلومة ولا المفهومة التي لا يعد القول الإنسي فيها سوى شبح ظلي نسبي متوار. . . غير أنه ما كان من شأن الإنسان أن يجد رضاه في هذا الواقع المجهول والأمل المنظور؛ فثقل ظروف الحياة عليه أشد وأقوى. وعلى أية حال، ففي انتظار تحقيق وحدة الإنسان بالحضور، ها هو يستمر في الحياة.

ههنا يتحول مفهوم «تناهي» الإنسان إلى اتخاذ صورة أقل قتامة وأكثر إيجابية. كيف لا وهي ليست نتيجة سقوطه، كما ادعى، وإنما هي شرط وجوده في هذا العالم؟ ها قد أقبل على الحياة من جديد كما هي وبما هي، ما عاد هو يراها خيرة ولا سيئة، ولا حقة ولا باطلة، ولا واقعية ولا خيالية[١٥٠]. وإنه لإنسان صار يوجد في العالم كما يوجد في بيته؛ أي أنه إنسان أدرك أنه يوجد في طبيعة تنوطه وينوطها وتشرطه ويشرطها. إنه، أصلاً، صراع ضد الطبيعة وتأنيس لها. والحال أن هذا الإنسان صار ينظر إلى كل أمر متعال ـ من حق ووجود وعدالة وفضيلة ـ بنظرة ريبة، وصار يلمح إلى كل بغية ـ من سعادة وخلاص ـ بلمحة شك. وبالجملة، صار يرى خطأ الأقدمين في لجوتهم إلى القول بوسائل «تتعالى على حدود الوضع البشري». أما هو فصار يطلب الإمكان المتحقق. والحق أن هذا الإنسان «ما عاد يحيا مع الله»، بل إنه واراه إلى مكان متناهي البعد معدم الفهم صعب الملتمس. ها نحن بإزاء الإنسان الذي صار «يعلم أنه إنسان، وأن لا إله له». ما صار هو يبحث عن «الناموس» الإلهي، وإنما هو صار يهتم بـ «قوانين الظواهر الطبيعية»[١٥١]. ها نحن في عهد إنسان النهضة؛ عنينا به إنسان الدنيوية.

ليس يعترف هذا الإنسان إلا بحياة واحدة؛ قصده «الحياة العملية». وما من سبيل، في اعتباره، لاقتحام مجاهلها سوى سبيل العلم. ما ثمة سوى

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، ٢٠٤ ـ ٢٠٥ و٢١٠ على التوالي.

الشروط الطبيعية والإنسان نفسه شرط. وإنسان العلم هذا يستغرق، في لحظة أولى، في الطبيعة ـ تكميماً وترييضاً وضبطاً ـ ثم إذ به يرفع رأسه يلتقي سواه. وليس سواه هؤلاء سوى العامة من الناس. وهم أناس «ما زالوا يؤمنون بأشياء تجاوزها العلم أو تبدت محالة»(١٥٢). وإنه لمطالب ببذل جهد عمل بيداغوجي تنويري ترشيدي حتى يوضح الأمور لهم وينيرها. وأول ما يبدأ به. التاريخ المقدس. فما هو عنده سوى «سلسلة حدوثات امرأة عجوز صيرها العلم محالة ومثيرة للسخرية»(١٥٣)؛ أي تاريخ «ظلمات وشعبذات» آمن فيه الإنسان بقوى غيبية خرافية إن نظرت ظهرت أنها مجرد إسقاط لبعض صفات إن أنت طلبتها تجدها عند بني جلدته. فهي شأن من قدت منه وامقة حمقاء غير عاقلة، وشريرة بغيضة فظة، وغضوبة غيورة حسودة. وإذ هو يرهب ما يتخيله يسعى إلى كسب رضاه(١٥٤). والذي طم الوادي على القرى أنه قام من بين هؤلاء السذج الجهلة أناس استغلوا هذا الوهن البادي فعرضوا الوساطة بين «البرابرة الخائفين» و«آلهتهم»، متمحلين حيلة هذه المعتقدات بغاية الدفاع عن امتيازاتهم الخاصة، مكفرين كل من عارضها، مسلطين عليه سيف إرهاب الهرطقة ومحاكم التفتيش، ما دام قد ثبت أنه يهدد مصالحهم ويحرمهم من الاستمتاع بعمل الجموع الجاهلة والحشود البلهاء. ولهذا انقلبوا ضد العلم يحاربونه، وذلك لأن امتيازاتهم الموروثة، أو التي يضمنها لهم الانتماء إلى المؤسسة الكهنوتية، لا يمكن الاستمرار في الدفاع عنها وهي المتداعية إلا قدر ما ظل الشعب يؤمن بوظيفتهم المقدسة ولا يستلهم العلم «الذي شأنه أن ينقض الإيمان بالغيب»(١٥٥).

غير أن إنسان موقف «الشرط» هذا لا يظل على هذا الموقف المعادي للدين زمناً طويلاً؛ إذ سرعان ما يتنبه إلى أن الجموع لا يمكنها أن تحيا من دونه. ولذلك فإنه يسعى إلى «خلق دليل معتقدات خالص يهذب الناس ويشذبهم بقيادتهم، على نحو من التمهل والتدرج، نحو العلم. على الدين أن يتطهر من شوائنه»(١٥٦). وتطهير الدين من شوائنه معناه تعقيله. هاك لائحة

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

التعقيل هذه. لا ضير في أن يستمرّ الإنسان في الإيمان بالله، شريطة ألا يعول على تدخله في نظيمة شروط الطبيعة بتوسل الصلوات والتعاويذ والقرابين. وعليه أن يعول على بذل جهده الخاص، وأن يأخذ مصيره بين يديه، وأن يفقه الطبيعة ويعلم قوانينها بنفسه، فلا يعوّل على وحي أو معجزة، لأن الوحي باطل والمعجزة أكذوبة. ولا صلة تجمعه بالله سوى الصلة الخلقية، وعبادته الله لا تعني سوى احترامه للكائن المطلق العلم والعدالة. ومن المحال أن يكون هناك عقاب آخرة، لأن هذا يفترض ما يرفضه العلم. التفرقة بين الروح والجسد. وبالجملة، لا فائدة للدين سوى الفائدة الاجتماعية المتمثلة في تحميس الإنسانية إلى تحقيق التقدم بتوسل العلم[١٥٧].

كل شيء يحمل في بدئه غلوائيته. وموقف «الوعي» ـ صاحب المقولة اللاحقة ـ إنما يسعى إلى التلطيف من غلوائية موقف «الشرط» الدنيوية. وإنه ليبادر، أولاً، إلى الاعتراف بأنه يتخذ منطلقه من حيث انتهى موقف «الشرط»؛ أي من الإقرار بالعلم والعمل. ولذلك فإنه يبصر نفسه متعلقاً بهذا العالم الدنيوي المحايث؛ يتحدد في العالم وضده؛ فلا شيء ممكن خارج مقام «الشرط». وحتى فكرة «الله»، وكذا الإيمان، لا تتحدد قيمتها إلا على جهة السلب الذي حددها موقف «الشرط». فالوعي بهذا وريث دنيوية المقولة السابقة. لكن إنسان «الوعي» هذا يرغب في الجمع بين العمل والإيمان معاً، وذلك حتى لا يصير العمل بلا مغزى أو دلالة، وحتى يصير العلم في خدمة الإنسان وليس الأمر بالضد. ولذلك فهو يؤاخذ على المقولة السابقة ـ مقولة «دنيوية العالم» (الشرط) ـ أنها جعلت الوجود فاقداً للمعنى بفرض غلوائها الدنيوية. أما عنده، فإن «الإنسان هو الكائن الذي الشأن فيه أن يتجاوز عالم الشرط وأن يتعالى عليه». وليس معنى ذلك، عنده، أن هناك عالماً آخر، على نحو ما نجده عند إنسان موقف «الإيمان» ـ فلا ننس أن عهد العالم الآخر (عهد القدامة) ـ قد ولى، وأن دنيوية العالم ومحايثته أضحت سمة العالم الحديث. وإنما معناه، أن العالم صار الآن يكتسب معنى. إنه محل القرار الإنسي؛ أي أنه محل اللقاء بين الحرية والضرورة الشرطية[١٥٨].

ويظهر حفاظ مقولة «الوعي» على طابع الحداثة الدنيوي في تصورها

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ و٢٤٤ على التوالي.

الجماعة البشرية. فهي جماعة تقوم على أخلاق إنسية صرفة (الحرية، العاقلية، الواجب)، تشرع لنفسها بنفسها من غير معونة إله. بل إن الأخلاق هي التي تؤسس الدين، لا الدين يؤسس للأخلاق. وذلك لأن الأمل لا يمكن أن يؤسس الواقع. والقانون الخلقي هو ما يبرر الإيمان بأن للعالم معنى. وهو لا يعترف بأي حكم أو فيصل أعلى منه[١٥٩]. ولئن هو حق أن إنسان موقف «الوعي» قد قدم «تنازلات» للدين، أو هو جاء، بحسب العبارة الشهيرة، لإنقاذ الدين من التهام الفكرة الدنيوية، بما اعترف به من وجود مجال متعال ومجال محرم ومجال لا يقين (ما لا تمكن معرفته).. فإن هذا المجال ـ بما هو مجال سلب ونفي بالدرجة الأولى ـ يظل فارغاً على الدوام أجوف. فلا يمكن، إثر ذلك وعلى خلاف مرمى الدين، ملؤه بأي مضمون متعين أنى كان شأنه. ولئن هو صح أنه لا يمكن منع الإنسان من تصور عقل أصلي أول (Intellectus archetypus) كامل خالق للكون ـ وذلك بالنظر إلى محدودية العقل البشري ـ فإنه يصح القول أيضاً بأن هذا الكائن صعب الملتمس، فلا تمكنه تجليته أو حتى وصفه بصفة بسيطة مثل صفة «الوجود»؛ أي القول عنه مثلاً، إنه مجرد موجود. وحتى إن هو اعتمد موقف «الوعي» على مبدأ «الشرط» مطية للعودة إلى الدين، فإنها كانت عودة خالفت عودة الدين؛ إذ هي لم تعمد إلى تحقير العالم ولا إلى توسل الطاعة والإيمان والمحبة؛ أي القلب، وإنما هي أرادت تحدي عالم الشرط بتحقيق عالم الحرية الدنيوي.

غير أن مقولة «الوعي» سرعان ما تتنبه إلى أن «تحقيق عالم الحرية الدنيوي» هذا أمر صعب الملتمس بعيد المنال. وهي إذ تدرك عجزها عن خلق هذا العالم المطابق للحرية، نظراً لأنها تظل في حياتها اليومية مكبلة بعالم الشرط لا بأمل الحرية، وإذ تصير تنظر إلى العالم، إثر ذلك، بما هو خارج تخضع له ويسبب لها الضجر والملل، تسعى إلى خلق عالم خيالي بديل. ها هو شاعر الوعي يخلق عوالم وشروطاً خيالية تسمح له بالإعراب عن حريته[١٦٠]. وهو لا يريد أن يكون حارساً للتقليد ولا نبياً ولا سادناً للجماعة. فقد جرب دنيوية الشرط واستنار بالعلم وما عاد هو يؤمن بالميتافيزيقا ولكنه يكفر؛ أي «ما عاد هو يؤمن بأي تقليد، كان ما كائناً، وصار يعلم أن ما من مطلق خارج عنه إلا ويفسر بأنه نتاج شرط. بل الأنكى من ذلك، أنه هو نفسه

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ و٢٤٨ على التوالي.

أضحى يعتبر نفسه شرطاً»[١٦١]. إنما هو الآن مبدع عالم وخالقه. وإنه بهذا ليتشبه بالإله، هذا إن لم نقل: إنه يتأله. وتألهه ههنا فيه تقليد لفعل الخلق، إن لم نقل إن فيه تقليداً ساخراً لهذا الفعل الجليل ومحاكاة تهكمية. وهو لا يخلق هنا للدوام، كما يخلق الخالق الحق، بل هو يخلق للتدمير والتحطيم والهدم. وذلك في فعل بمعزل عن الخير والشر والحق والباطل. وإنه لتلاعب بالشخوص وبيان استحالتها. ولذلك، فإنه يكون الشخص ويفسده وينسج سماته وينقضها، واقفاً على اللا معنى وراء هذا الأمر كله، متخذاً المواقف ضد أبطاله، لأنه يعتقد أن ما من اعتقاد إلا وهو هجر للحرية واستلاب، وأن ما من إحساس لم يقم بنفيه إلا وهو سقوط في الشرط، وأن ما من التزام في عالم الشغل والصراع والتنظيم إلا وهو تنازل، وأن ما من معنى إلا وهو أمر مدعى وقابل أن يُحطّم. وإنه ليحيا وفق «لعبة الخلق التهكمية بما هي لعبة شأنها أن تدوم بما لا يتناهى»[١٦٢].

والحق أن الثمن الذي يؤديه شاعرنا للهروب من عالم التقليد (الدين) ثمن غال. وهذا الثمن هو رهابه من فقدان خلوصه وهوسه بعدم نقائه؛ أي توجسه من السقوط في عالم الشرط[١٦٣]. إلا أن مأساته الحقة هي أن وجوده رهن بمدى استمراره في خلقه وهدمه وهدم خلقه وخلق هدمه.. الخ. إذ ما إن يتوقف عن الخلق حتى يتوقف عن الوجود. لقد فر إذاً من عالم الشرط، وها هو يسقط في الشرط ذاته. أليس مطلب الخلق، بما هو ضامن حريته وأمارتها، هو شرطه الذي لا يعلمه؟ الحال أن ما ينقصه حقاً، وإن هو حقق الدنيوية، هو أن يمارس دنيويته التي قضت على اغترابه، وأن يتم ذلك في إطار من الحرية العاقلة؛ أي في صلته بالطبيعة والمجتمع...

وبالرغم من الموقف الاعتزالي الذي يتبناه موقف «الفهم»، بما هو التركيز على فهم مختلف المواقف الأخرى مع إهماله فهم نفسه، فإنه يكرس الدنيوية أيما تكريس. وما زال هو يفعل حتى استحال الحديث عن الإيمان عنده[١٦٤]. فهو نزع إلى الاستعاضة عن المتعاليات والمفارقات والغيبيات

---

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ و٢٥٣.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٦٤) انظر: Henri Bouillard, «Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil,» *Archives internationales de philosophie*, vol. 40 (1977).

(Transcendentalia) من «وجود سام» و«وجود حق» و«خير أسمى» و«جمال حق» و«حرية حقة» و«قول حق» وغيرها. . بالفكرة المحايثة التي تجعل من الإنسان ذاتاً متعلقة بالعالم منوطة به مهتمة له. ولهذا نفى إنسان موقف «الفهم» كل حقيقة مطلقة واعتبر كل شيء نسبياً، فلا علم فوق العلوم، ولا ميتافيزيقا تتجاوز أنحاء الميتافيزيقا، ولا حكمة تعلو على الحكم. بل إن التعالي ليفقد معناه القديم ويكسب معنى جديداً. إذ «لا يمكن البحث عن التعالي في ما وراء الموضوعات والأنا والعالم، وما كان هو بنشاط، وإنما هو الفعل الذي يعلق الحكم في العالم المشخص ويضعه بين قوسين»(١٦٥). والحق أن هذا الأمر يستدعي نفي الواحدية والإطلاقية، ويستجلب القول بعوالم مختلفة متغايرة يصير بمكنتنا أن نجد فيها للملحد فضيلة ولغير المتحضر فناً وللمؤمن فكراً حراً. . .

لكن القول بمبدأ «التعالي» الجديد ههنا يجعل إنسان «الفهم» يحيا خارج العالم. وهذا ما يرفضه «إنسان الشخصية» اللاحق. فهو يعارض التعالي باعتبار أن العالم عالم الإنسان. ومن ثمة، فإنه يسعى إلى تأنيس العالم وديننة الحياة(١٦٦). ههنا ينتهي الأمر إلى «تأليه الإنسان». أَوَليس هو يقول القول المستأنف المستعاد، «الشخصية هي الإله»، متقمصاً في هذه العبارة عن الذات لغة مقولة «الله»؟ الإنسان «صورة الله»، معناه أنه بمكنته أن يتأله. وهو ههنا يفعل ذلك فيصير وعياً وحرية وفعلاً. وإن صفاته لهي صفات الله نفسه؛ هي هي. الفرادة والحرية والخلق(١٦٧). والحق أن بوادر هذه الفكرة الدنيوية إنما لاحت في الأفق منذ آخر مقولات القدامة وأولى مقولات الحداثة؛ نعني منذ ظهور المسيحية. ففكرة «الإله الشخصي» (المسيح) هي التي سمحت للإنسان بأن يخرج عن لفظه لنفسه وانعكاسه في غيره إلى اعتداده بذاته وقيمته في نفسه. أَوَليس مع المسيح نزل الإله فعلاً إلى الأرض وتمثل الحق إنساناً؟ لكن، ما كان ينقص المقولة القديمة لتصير حديثة هو تحمل الصراع في العالم؛ إذ كان الإله يخوض الحرب على الشر نيابة عن البشر. وهذا ما أكدته واقعة «تكفير المسيح عن ذنوب البشر بصلبه». لكنه ههنا ـ في مقولة «الشخصية» ـ صار الإنسان يتحمل مسؤوليته. أكثر من هذا، كلما ابتعدنا عن

---

(١٦٥) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 271

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٤ و٣١٥.

مقولة «الله» توارت الدينونة لتحل محلها الدنيوية. والمتعين عن ذلك أنه: «ما إن يتحمل الإنسان مسؤولية الصراع ضد الشر في هذا العالم، حتى يتوارى الإله المتعالي ويختفي وتنطبق السماء والأرض وتندمجان»[١٦٨].

والحق أن المسيحية، وقد تبدت أهميتها في أعين موقف «الشخصية»، إنما رسمت جنيالوجيا للدين خاصة أفضت إلى إلغائه، أو على الأقل إلى دنيويته، فصار التاريخ البشري من الدينونة إلى الدنيوية. وكانت المسيحية أعظم خطوة خطتها البشرية، وذلك لأنها حررت الإنسان، لا فقط من فكرة «الكوسموس» التي ظلت تعتقله، وإنما أيضاً من التقاليد التي كانت تكبله واليقين الذي كان يسجنه. وهي التي وهبته فرصة العيش في العالم الدنيوي وفق ما تقتضيه الحرية: كائناً واعياً مسؤولاً. إذ بينت له أن الشرط شرط عنده لأنه يحتل مركز العالم الجديد الذي صار ينتظم حوله الآن بعد أن تحرر من الكون المنغلق الوثني والمنازل الطبيعية التي كان يعتقل فيها كل كائن كائن. وهي التي جعلت انشغاله الأساسي بالعالم يتمثل في تحقيق حريته الجوهرية وليس في الارتباط بهذه الرغبة المتسلطة أو تلك الحاجة الضيقة. ذلك كان فضل المسيحية على الإنسان الحديث. وإن لفي تطور لحظات تحرير المسيحية للإنسان ـ كما تفهمها «الشخصية» الآن ـ لتاريخ تربية النوع البشري. وبهذا المعنى، فإن «الشخصية هي اكتمال المسيحية وسرها المكشوف» بما هي تحقيق مثال المسيحية: الحرية الدنيوية. وبها يتحقق الاندماج بين «الإله» الذي تأنس والإنسان الذي «تأله»، وذلك بعد أن صار الإنسان يحقق إنسيته ـ أو بالأحرى ألوهيته ـ بخلقه المستمر لذاته في إطار المصارعة والتضحية والمكابدة. وإن مسيحية «الشخصية» ما عادت هي إيمان الإنسان بالإله المتعالي، وإنما هي صارت الإيمان بالإنسان بما هو خالق ذاته بالاستناد إلى ماضيه. ولهذا السبب عد فايل «الشخصية» «نتاج الفكرة المسيحية»[١٦٩].

غير أن هذه الفكرة الحداثية لا تعيها المقولة ذاتها وإنما الشأن فيها أن تعيها المقولة اللاحقة؛ نعني آخر مقولات الحداثة ـ مقولة «المطلق». ففي هذه المقولة يظهر أن ما جعل الإنسان طيلة تاريخه يحس بالشقوة، هو أنه منذ أن خرج من براءة اليقين الساذج، كان يجد نفسه أمام غير متعال (الإله)، وطالما

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

هو كان يبحث عن الوحدة، فإنه كان لا يلوي إلا على الفرقة. فلذلك ظل هو دوماً وعياً شقياً. إلا أن التعارض بين «الإنسان» و«الكائن الأعلى» يزول باعتبار أن الإنسان أفلح في أن يعي الوجود كله. فهو وعى الوجود؛ أي الوجود الواعي بذاته بما هو وجود ووعي؛ بمعنى أنه الروح الحقة. إنه الوجود يفكر في ذاته، وهو يفكر في ذاته بتوسل الإنسان. ومعنى هذا، أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الوجود ذاته[١٧٠]. فإن حقق أمر الإنسان في ضوء هذه الفكرة ظهر أنه إنما هو، منذ مقولة «الله» على الأقل، صار يجرد من نفسه كائناً آخر (الله) يتفكر فيه وينعكس. والسبب في ذلك، أنه كان يعتقد على الدوام أنه أكثر مما يظنه عن نفسه. ولذلك كان يرى معنى وجوده في «الله» القوة العظمى، ولم يكن يفلح في أن يقر بنفسه بأن ما يراه في غيره (الله) هو معنى وجوده وذاته (الإنسان). والحال أنه انكشف له، متأخراً، أن الله هو الشأن الكوني، وأن هذا الشأن الكوني ما كان منفصلاً عن الكل ولا متوارياً أو متناهي التباعد وعسير الملتمس، ولكنه حاضر الآن هنا ويفعل في هذا العالم. فهو فرد فاعل في عالم ومجتمع حاضر. وبالجملة، شأن المطلق (الله) أن يتحقق في الدنيا[١٧١]؛ أي أن يصير أمراً دنيوياً ـ وتلك فكرة «الدنيوية» وقد بلغت غايتها.

ها قد تحققت الدنيوية، فكان أن صار العالم، أخلاقاً واجتماعاً واقتصاداً ودولة وسياسة، عالماً دنيوياً. صارت الأخلاق دنيوية فلم تعد، منذ كانط، تتأسس على حجج لاهوتية غير عقلية؛ أي على حجج هي على التحقيق تتطلب «إيمان عبد يحيا تحت طائلة رعب سيد طاغية متسلط»[١٧٢]؛ وإنما هي صارت تبنى على الحرية. وذلك لأن «من شأن أخلاق فرضتها بالقسر سلطة خارجية أن تكون أخلاقاً غير أخلاقية». ولئن هو حق أنها قد تكون نافعة للمجتمع والدولة، وربما حتى للفرد ذاته، فإنها، كائناً ما كان نفعها، إنما شأنها أن تعكس خمود همة فرد غير قادر على الحرية[١٧٣]. ذلك هو ما يسميه فايل باسم «دنيوية الأخلاق المسيحية»[١٧٤].

ومثلما صارت أخلاق زمن الحداثة أخلاقاً دنيوية، كذلك هي السياسة

---

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(١٧٢) Eric Weil, *Problèmes kantiens*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1990), p. 94.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٧٤) Weil, *Philosophie morale*, p. 100.

في عهد الحداثة صارت بدورها سياسة دنيوية. ذلك أن السياسة الحديثة، أو بالأحرى الفلسفة السياسية الحديثة، إنما قامت على «المفهوم الدنيوي للحق الطبيعي»[١٧٥]، ولم تقم على المفهوم اللاهوتي عن «الحق الإلهي». ومعنى ذلك، أن ممثلي هذه الفلسفة السياسية الحداثية صاروا يريدون تفسير قيام الدولة والمجتمع ـ وكذلك جذورهما التاريخية وأصولهما ـ بأسبابها المحايثة لا بمفهوم «حق الملوك المقدس». وذلك تشخيصاً لعلل السياسة القائمة وتوصيفاً لعلاجاتها. ولذلك اعتبر فايل أن لا علم اجتماع أو اقتصاد أو سياسة يمكن وصفه بالديني عامة والمسيحي خاصة.. وإنما هي أمور دنيوية لها منطلقاتها المحايثة في المجتمع الحديث. وإذ أقر فايل بأنه يمكن أن يوجد «وعي ديني» بمعطيات العالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فإنه رأى أن الإنسان الديني مطالب بأن يسلك سلوكاً عقلانياً وكونياً في تعامله مع هذه الأمور المعضلة؛ أي أن يسلك سلوكاً دنيوياً. ومن ثمة قال: «ليس للمسيحي بد من أن يسلك في السياسة بمثل ما هو يسلك فيها أي إنسان عاقل، إن هو رام لعب اللعبة عليه أن يحترم قواعدها [الدنيوية]»[١٧٦]. والمترتب عن هذا، أن الحداثة جعلت من الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأخلاق عملاً عقلياً ليس الشأن فيه أن تفرضه سلطة دينية خارجية لا تحوز على اعتراف العقل وإنما الشأن فيه بالضد[١٧٧].

وبالجملة، الدولة الحديثة عموماً دولة الحرية والحق الطبيعي وليست هي دولة الشأن المقدس والحق الإلهي. وشأنها أنها، بخلاف المدينة اليونانية القديمة، «محايدة» من الناحية القيمية؛ أي أنها «دولة تقنية» لا تخدم فكرة تتعالى عليها ـ وإلا هي صارت دولة توتاليتارية[١٧٨]. ومن ثمة، خالفت الدولة الحديثة الدولة الدينية (مدينة الله)، فلم تعد تؤمن بقيم معينة تحاول فرضها بقوة الإكراه على رعاياها الذين صاروا مواطنيها. ولذلك كانت هي في جوهرها «دولة ملحدة». وليس معنى هذا أنها دولة «معادية للدين»، وإنما معناه أنها «غير قائمة على الدين» أساساً ولا هي ناهضة عليه عماداً. ذلك أنه تبين أن «الإلحاد هو خاصية العالم الحديث بقدر ما يكون هذا

---

(١٧٥) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 110.

(١٧٦) Eric Weil, «Christianisme et politique,» dans: Weil, *Essais et conférences: tome 2*, p. 77.

(١٧٧) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 94.

(١٧٨) Weil, «Christianisme et politique,» p. 67.

العالم حديثاً بالفعل»[١٧٩]. وباختصار، إنها «دولة ما بعد مسيحية»؛ أي أنها وريثة مبدأ «التمييز بين ما لله وما لقيصر» كما قالت به المسيحية. أكثر من هذا، إنها تحقيق دنيوي لهذه الفكرة المسيحية. ومن ثمة، جمعت هذه الدولة الحديثة في كفة واحدة بين كونها «محايدة، وملحدة، ومن غير قناعات دينية أو ميتافيزيقية»[١٨٠].

وبه بان أننا تتبعنا فكرة «الدنيوية» خطوة خطوة، فوقفنا نسائل مقولات القدامة، فلم نجد عندها إلا الدين الوثني المحايث. ثم قفينا على إثره بمساءلة مقولة المسيحية، فوجدناها إذ هي آمنت بمبدأ «التعالي» مهدت لفكرة «الإله المسيحي» الذي شأنه أن يصير يتأنس؛ أي أنها مهدت للفكرة الحداثية التي أَلَّهَت الإنسان وصيرت العالم عالماً دنيوياً على وجه التمام والكمال. وبذلك اتضح لنا طابع الحداثة الدنيوي.

ثالثاً: الشرط (العقلانية)

تميزت فلسفة الحداثة من فلسفة القدامة بما استحدثته من نظرة جديدة إلى «الكون» وبما جددت القول فيه من أوجه تعالق بين الإنسان وعالمه. ونحن لو اتخذنا فلسفة كانط معلمة للتمييز بين القدامة والحداثة، من هذه الجهة من النظر، للاحظنا مع إريك فايل أن ما ميز الفلسفة التقليدية، من حيث نظرتها إلى الكون وإلى موقع الإنسان فيه ومنزلته منه، إنما هو «سذاجة» هذه النظرة و«بدئيتها». أَوَليست هي تنطلق من فكرة مسبقة مفادها أن الكون (الكوسموس)، متصوراً بضرب من التصور مغلق، إنما يحمل معناه في ذاته على نحو قبلي سابق عن وجود الإنسان ومتقدم؟ أَوَليست هي ترى أن شأن الإنسان أنه متعلق بالكون الذي يوجد فيه، لا الكون متعلق بالإنسان كما صارت تقول بذلك الحداثة؟ هذا في الحين الذي يقوم فيه الفكر الجديد على القول بإمكان أن يعمد الإنسان، الذي صار يُنظر إليه بما هو إرادة حرة عاقلة مستقلة، إلى نفي العالم الذي يحيا فيه، كما يقوم على جعل الإنسان فاعلاً في العالم بما هو واهبه المعنى ومانحه الدلالة؛ أي بما هو «كائن عاقل شأنه أن يتصرف في هذا العالم وفق معنى يتسم دوماً بالواقعية؛ معنى ما كان هو

---

(١٧٩) Weil, *Essais et conférences: tome 2*, p. 26.

(١٨٠) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, p. 101.

بالمعطى سلفاً وإنما هو قابل للاكتشاف والتحقيق على الدوام؛ وبالتالي معنى مؤكد لمرتبة من يبحث عنه مثبت لمنزلته العليا»[181].

ههنا، في هذه الفكرة، تلتقي خصيصات الحداثة الثلاث: «الذاتية» (التفكر) و«العقلانية» (الشرط) و«الدنيوية» (المحايثة). ذلك أن شأن الإنسان، بما ثبت من أمره من أنه ذاتية حرة، أن يعمد إلى إعمال عقله في الطبيعة ـ هذه التي كانت افترضت، على عهد القدامة، حاملة لمعنى مسبق في ذاتها. فصارت تُنظر، في عهد الحداثة، على أنها «مادة» أو «مواد» لعمله ودمغته ووسمته. مما ترتب عنه، بالضرورة، تفكك فكرة «الكوسموس» المقدس القديم؛ وبالتالي مصير الإنسان الحديث إلى نفي كل أمر مقدس متعال، بمعناه التقليدي، والاكتفاء بفكرة «الصراع ضد الطبيعة» التي صارت «مقدّس» الإنسان المحايث الدنيوي[182].

١ ـ كوسموس القدماء المغلق

الحق أن إدراك الفلسفة الحديثة هذا المستوى من النظر العقلي إلى العالم ـ والذي صار فيه الإنسان واهب المعنى لا متلقيه، ففقد بذلك «سذاجته» الأولى و«بدئيته» القديمة وصار عالمه عالماً للشغل ـ إنما هو تطلب منه الجهد الجهيد والحقب الطوال. وهو الجهد الذي يمكن أن نتتبعه ههنا خطوة خطوة. من أقدم مقولات الفلسفة وأكثرها تكريساً لفكرة «الكون المنغلق»، الذي شأنه أن يستوعب الإنسان ويتعالى عليه، إلى أحدث مقولات الفلسفة وأشدها دفاعاً عن فكرة «كون» صار على التحقيق «ورشة عمل» بما هو صار رهناً بالإنسان الحديث.

الحال أن المقولات الثلاث الأولى تنتمي إلى ذلك الصنف من المقولات الذي ينعته فايل بنعت: مقولات «الموقف البدئي»[183] الذي هو ما توسطه فكر ولا اعتراه تفكر أو نظر بعد. وإريك فايل يرادف بين الأمر «البدئي» والشأن «الساذج»، وأحياناً «اللاواعي» أو «اللاشعوري». كما إنه يعارضه بمعارضه «الموقف التفكري» أو «الموقف المتمدن» أو «الموقف المتحضر»..

---

(١٨١) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 107.

(١٨٢) Weil, *Philosophie politique*, p. 97.

(١٨٣) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 110.

ومهما يكن من أمر، فإن سمة هذه المقولات البدئية الساذجة اللاواعية إنما هي دمج الإنسان في الكون دمجاً وتذويبه في الكوسموس تذويباً. بل إن الشأن فيها، أصلاً، ألا تميز الإنسان عن الكون. فليس ثمة سوى الكون عندها وهي لا تنظر فيه أو إليه وإنما تحيا فيه أو قل تحياه.

وهكذا، في المقولة **الأولى** ـ مقولة «الحقيقة» ـ لا نجد أي تمايز بين «الكون» و«الإنسان»، أو «العالم» و«الذات» أو، «الوجود» و«المعرفة». ههنا «الوجود والإنسان ساكنان في وحدة أبدية ثابتة غير متغيرة»، ههنا «مجال لانهائي يغور فيه كل موجود»؛ بحيث لا يفترق عند الإنسان أن يقول عن نفسه، بما هو كائن بدائي، «أنا إنسان» أو «أنا الكون». وبالجملة، ههنا لا وجود لذات تواجه موضوعاً، ولا وجود لموضوع يتجاوز الذات، بل لا وجود لموضوع من أجل ذات ولا لذات من أجل موضوع، بل الذات والموضوع شي واحد. هي هو، وهو هي[(١٨٤)].

كذا في المقولة **الثانية** ـ مقولة «اللامعنى» ـ لا مجال للحديث عن ثنائيات تفكرية: «اللغة» و«الوضع»، أو «القرار» و«الموقف»، أو «الأنا» و«العالم»، فالكل ههنا مندمج في الكل، و«الجملة» هي الأولى لا «العضو». والإنسان يحيا، على العموم، في هاتين المقولتين صامتاً حتى لأنه يمكن أن يقال عنه. «إنه لا يفكر ولا يتكلم». وحتى إن هو عرض له أن تكلم، «كشف» و«أشار» وما «فكر» أو «تكلم» على التحقيق[(١٨٥)]؛ وذلك بما هو «ذائب» في الكون، و«قطعة» من العالم، و«عضو» في جملة. وبالجملة، في المقولة الأولى لا شيء افترض أنه يوجد خارج الحقيقة التي شأنها أن تلف الجميع، وفي المقولة الثانية لا أمر افترض أنه يحيا خارج اللامعنى الذي عد معنى المعاني الجامع. الكل هنا مندمج، والكل هنا واحد. ولذلك التزم الإنسان الصمت.

غير أن جديد المقولة الثانية، مقولة «اللامعنى»، أن الإنسان يتخذ فيها «موقفاً» من العالم بما العالم صار عنده هو اللامعنى ذاته. غير أنه موقف ما زال بدئياً غير متفكر فيه أو منظور. والأمر نفسه يقال عن الموقف الثالث ـ موقف الشيخ ومريده المتعلق بمقولة «الحق والباطل» ـ فههنا أيضاً لا يمكن

---

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٣ و١١٣.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٥، ٩٧ و٩٩ على التوالي.

الحديث عن «وعي» إنسي يعي ذاته في انفصال عن العالم، بل لا مجال للحديث عن «الوعي» بالمرة، كائنة ما كانت درجته، وإنما وحده «الواحد» من شأنه أن يوجد. فلا وجود عند صاحب الموقف لأمر شأنه أن يكون «وعياً خارج هذا العالم»[١٨٦]. أَوَليس ثبت أنه «بدائي»؛ بمعنى أنه «واحد» غير «مزدوج»، و«مندمج» غير «مثنى» أو «منقسم»؟ إلا أن جديد هذه المقولة أنه لأول مرة ههنا يظهر فيها، بعد عتمة المقولتين السابقتين، مفهوم «العالم» بما هو «الكون المغلق» أو «الكوسموس»، كما إنه لأول مرة يبين مفهوم «العالمية» بما يعنيه من «تميز» العالم. غير أن المقولة ذاتها لا تعي ذاتها؛ فهي لا تعي هذا الظهور، لأن في عرفها «أن يكون المرء في محله هو أن يكون في عالم محدد». مما دل على أن الذاتية المنشودة التي تفصل بين الذات والعالم لم تتحقق بعد. وحدنا نحن المحدثين ندرك هذا القصور في الوعي وندرك معه أن المقولة «ليست متيقنة من عالمها، وإنما هي تحيا فيه وتجد نفيها بين العماء والكون»[١٨٧].

والحال أن «شأن الإنسان أنه يحيا دوماً في عالم منظم ـ ذلك ما كشف عنه موقف اليقين. غير أن هذا الكشف لن تتجلى أهميته إلا عندما تتم مساءلة هذا العالم». وبه يتبين أن مقولة «اليقين» هي، على التحقيق ومن غير وعي بذاتها، مقولة «العالم من أجل الإنسان»[١٨٨]. لكن ما معنى «من أجل الإنسان» هنا؟ إن معناه ندركه نحن، وليس يدركه إنسان «اليقين». بل الأنكى من ذلك، أنه لا يرى أن العالم موجود من أجل الإنسان، بل هو بالضد يرى أن الإنسان موجود من أجل العالم وفيه[١٨٩]. فليس عنده الإنسان هو الذي «يخلق» العالم لأجله، وإنما العالم هو الذي يخلق الإنسان ويعلل وجوده ويبرره. أما الإنسان، في نظره، فما هو إلا جزء من كل أكبر وعضو من جملة أشمل. وقيمته أمر فيه نظر وشأن يخالطه شك. أَوَليس العالم المطلق هو منّاح القيمة لكل شيء؟ أَوَليس كل شيء يكتسب قيمته من العالم وما كان الأمر بالعكس؟ أَوَليس الإنسان مخلوقاً للعالم؟ معنى هذا إذاً، أن الإنسان يحيا في عالم لا توجد فيه أشياء مستقلة منفصلة، أو قيم معزولة مميزة، أو أفكار

---

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٦.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١١٠ و١١٢ على التوالي.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

محددة مدققة، بل الكل ههنا متعاضل متعالق[١٩٠]، ولا وجود لشيء اسمه «الوعي بالذات» أو «الوعي بالعالم».

غير أن بدء «الوعي بالذات» إنما يشرع في الانجلاء، انجلاء خجولاً متكتماً، في المقولة الخامسة؛ نعني مقولة «النقاش». ههنا الإنسان يبدأ في النظر إلى ذاته والتفكر فيها. ومعنى هذا، أنه ههنا لأول مرة يتخلص من فكرة «النوع» التي كان مندمجاً فيها ذائباً[١٩١]. ذلك أنه في كل المواقف التي تقدمت لم يكن الإنسان «يرى» العالم أو ينظر فيه، وإنما كان ثمة العالم وحده ولا شيء إلى جانبه. وهو عالم انوجد فيه الإنسان ولم يعثر عن ذاته. كانت هناك «الحقيقة» و«اللامعنى» و«الحق والباطل» و«اليقين»، ولم يكن هناك «الإنسان». كان هناك موقع للكل وموضع للجملة ومحل للجماعة، ولم يكن هناك مكان للإنسان مخصوص.. وحتى في آخر مقولة وقفنا عندها ـ مقولة «اليقين» ـ التي عمدت إلى تنظيم عالمها وإلى إيكال الإنسان مكانة مخصوصة فيه، كان «كل خيط في النسيج الكبير للكون أمراً ضرورياً»، فكان الإنسان يفسر بما هو جزء من العالم، ولا ينظر في نفسه إلا من حيث هو صلة بكل، ووصلة بجملة، وآصرة بنظيمة. وحتى لما أوكل إليه دور، كان دوراً شبيهياً لا حقيقياً؛ أي أنه كان مجرد «دور». أما في عالم موقف «النقاش»، عالم سقراط، فها هو العالم يصير «عالماً إنسياً، عالماً مفهوماً، عالماً من أجل الإنسان»[١٩٢]. وتلك مزيته الجديدة، فلا يجوز عند صاحبه، على عكس ما فعله أنكساغوراس بتبنيه مبدأ «النوس» ـ أي مبدأ «العقل الكوني» ـ أن يفسر الإنسان بالعالم، وإنما الجائز عنده العكس؛ نعني تفسير العالم بالإنسان.

والحال أن هذا التحول في أفهام أناس القدامة إنما هو فسر الانتقال من عالم الألفة (عالم الجماعة وغياب الذاتية) إلى عالم الغربة (عالم بداية تصدع الجماعة وانتصاب الفردية المشاكسة على الوعي الجمعي). ذلك أن أنكساغوراس لم يكن بحاجة إلى فهم عالم ما كان، بأي حال من الأحوال، يتبدى له غريباً أو مدهشاً، كما إنه ما كان بحاجة إلى فهم ذاته بفهم أفعاله

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

التي هي إنما كانت تجد محلها الطبيعي في حاوية الكون المغلق. أما سقراط فقد انوجد في عالم آيل إلى السقوط والتلاشي وكون آيل إلى التفتت والتشظي؛ كون لم يعد الإنسان يجد فيه محله الطبيعي، فبالأحرى أن يستأنس فيه بمحل اجتماعي أو يتوطنه[١٩٣]. غير أن سقراط لم يركب على هوى الذاتية والعمل، وإنما هو ركب الجانب النظري الخلقي، فافترض ما افترضه من تعقل الإنسان. ولذلك رأى أن الأمكنة والأشجار (الطبيعة) ما كان من شأنها أن تعلمه شيئاً، وإنما الذي يعلمه هم بنو الإنسان في المدينة. فالعلم الطبيعي ما عاد يهمه وعالم الشغل ما عاد يستأثر بانتباهه لنجاسته وحقارته[١٩٤]. ومن ثمة، ما كان أحق العلم العلم بالعالم ولا العلم بالعمل، وإنما العلم بالخلق؛ نعني العلم بالفضيلة. وهذا العلم هو علم عدم التناقض في القول. فهو علم صوري يهدف إلى تحقيق توافق جماعي. ومن ثمة اتسم عالم إنسان النقاش بسمة «التجريد». فهو يحيا في عالم لا يضعه موضع تساؤل، وهو يعتقد، بيقين الاعتقاد، أن النقاش لا محالة مؤد إلى التفاهم، وهو يجهل أمر الحرية وينكر شأن الاستقلالية..

غير أن مقولة «الموضوع» تعيد النظر في هذا السهو، فهي تسعى إلى كسي التجريد ثوباً وإلباس الشكل محتوى، فتستأنف النظر في العالم بعدما طغى عليه النظر في الخلق. ها هي مقولة «الموضوع» تنظر في وجود العالم فتجده وجوداً منفتحاً على الإنسان؛ أي وجوداً عاقلاً مثلما هو عاقل قول الإنسان. بل إن «عقل العالم» و«عقل الإنسان» في عرفها سيان. وبذلك يصير عندها: «القول هو العالم وقد صار كلاماً، والعالم هو القول وقد تحقق»[١٩٥]. غير أن هذا القول لا يلزم أن يحملنا على الحماسة إلى ما نحن عنه باحثون. نظرة الإنسان إلى الكون نظرة عقلانية. فهذه المقولة تقول: «ما ثمة سوى العقل»[١٩٦]. وعندها أنه يلزم البحث عن هذا «العقل»، لا بما هو «ملكة الإنسان» ـ وهنا خالفت القدامة الحداثة ـ ولا بما هو «أساس العلم»، وإنما بما هو «حضور متحقق»؛ أي من حيث هو «عقل كوني». أكثر من هذا، العقل الكوني هنا هو المقياس والفرد المقاس، والعقل الفردي يقاس بالعقل

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

الكوني، وما كان الأمر بالعكس، ومن شأن الإنسان أن يفهم بالعالم، لا العالم يدرك بالإنسان. وعلى الفرد أن يتجاوز نفسه ليدرك الواقع الكلي الوحيد الذي هو العقل في ذاته وفي العالم، كما إن عليه أن يتجاوز أشياء هذا العالم بما هي أهداف رغبته ومواضيع رهبته.. ههنا «تعالٍ» مزدوج للإنسان. تعالٍ عن ذاته، وتعالٍ عن العالم. ومحصلة هذا التعالي المزدوج تحقيق «الرؤية»؛ أي النظر العقلي التام. ومآل هذه «الرؤية» بيان أنه خلف المظاهر يوجد الجوهر الذي يقصده الإنسان، وما يتقصد الإنسان سوى نفسه، وما نفسه سوى العقل الذي يفكر، وما يفكر العقل إلا في ذاته بما هو عقل كوني يحكم العالم لا بما هو عقل فردي ينظر في العالم. بهذا يصير التفلسف رقياً نحو «رؤية الموضوع»؛ نعني نحو العقل الكوني. ها قد عدنا من جديد إلى أولوية «الكوسموس» على «الإنسان»، وإلى فكرة احتلال الإنسان «محلاً طبيعياً» ضمنه. والمترتب عن هذا، أن «الإنسان لم ينفصل عن العالم بعد، وأنه ما زال يستوعب في الموضوع، لا الموضوع يستوعب فيه»(١٩٧)..

لكن، أين «موقع» الإنسان من الكون؟ هذا ما نظرت فيه المقولة اللاحقة؛ نعني بها مقولة «الأنا». على سالف العهد كانت «المدينة ـ الدولة» تجسد المعقولية وتحقق الوساطة بين الفرد والكون. كان نظام المدينة صورة لنظام الكون مماثلة. مثلما أن لكل شيء محله الطبيعي في نظيمة الكون، فكذلك هي نظيمة المدينة كل عضو له منزلته في الجملة. وبالجملة، شأن النظام هنا أن يعلو على الفرد، وذلك من حيث هو «الكائن الحي الذي يعلم أنه يحيا في كل أعضائه»(١٩٨). ومن ثمة، كان كل عضو فيه يعلم ما الذي يجب عليه فعله وفق تقليد مقدس يخص كل عضو بعمل ويضمن له رضاه وسعادته. إلا أن هذه الوساطة الحمائية سرعان ما أخذت في التلاشي عندما فقدت المدينة، على عهد الرومان، قوة تنظيم حياتها. فكان أن ساد الاستبداد الخارجي القسري والطغيان الدخيل المفروض بقوة الحديد والنار الفاقد لكل «تقليد أهلي أصيل» المبرقع الألوان المختلفة بحسب اختلاف الرعايا الذين صاروا عبيد الإمبراطور الواحد. فصار بذلك الفرد منكفئاً على ذاته فاقداً الحماية ضد طبيعة غضوب قهور. لذلك صار هذا الإنسان يبحث عن خلاصه

---

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥ و١٥٤ على التوالي.

(١٩٨) Eric Weil, «Politique, la philosophie politique,» dans: *Encyclopedia universalis*, tome 11, pp. 225-231.

بمفرده، من غير توسط الحماية، خلاص يسمح له بالاتصال بالكوسموس؛ أي بهذا الإله الكوني[199]. ها هي «الأنا» تسائل العالم لتكشف عن معناه في حياتها المتوحدة. ولذلك فهي، على عكس موقف «الموضوع»، لم تعد تهتم بتفاصيل العالم وعلومه الوضعية، وإنما ما صار يهمها هو العالم في كليته ووحدته، كما إنها لم تعد تهتم للأشياء، وإنما لمنازلها من الكون ووظائفها فيه. فإن هي علمت هذا الأمر حققت ما تصبو إليه من سعادة وفضيلة وحكمة[200]. وهي في كل سعيها الدائم هذا تنطلق من القول: إن للعالم معنى، وبالتالي فهو معقول. وتضيف: إنه معقول عند الإنسان؛ ومن ثمة فإن مصير الإنسان وما يحدث له إنما يحمل المعنى بين جناحيه والدلالة في ذاته.

ومعنى هذا، أن العقل ما عاد متعالياً، كما كان عليه الشأن في مقولة «الموضوع»، وإنما هو أضحى يسكن العالم. وما عاد من شأنه أن يبرر، وإنما صار شأنه أن يفعل. إن العالم لذا روح، وروحه هي التي توجهه. وما عاد العالم «كلاً موحداً لعقل متعال وحسب»، كما كان الشأن عليه سلفاً، وإنما هو أضحى حياة أجزائه وأعضائه التي تجلو معناه لمن ينظر إلى عضويته بما هي جملة متكاملة ونظيمة عضوية. وبين روح العالم ـ الإنسان الأكبر ـ وروح الإنسان ـ الإنسان الأصغر ـ صار ثمة تناسب ومماثلة، وهو التناسب الذي صار يخوّل الإنسان إمكان تحقيق سعادته[201]. ولذلك، فإنه على الإنسان أن يرضى بما يحدث له أو يطرأ عليه. وإن العالم لكائن حي (حيوان)، ومن غير المعقول افتراض أن فعل أعضائه متعلق بالإنسان وبالإنسان وحده. وما كان من المعقول النظر إلى مصائب الإنسان بعين الإنسان وحده. فحرية روح العالم ضرورة في عين كل شيء داخل العالم. وليس الإنسان فاعلاً، وإنما هو مؤد لدور ممثل. وما يميزه عن البهيمة البكماء والصخرة الصماء هو أنه يسهم في «العقل الكوني» ويدرك معنى العالم وأهدافه. . ولما كان ذلك كذلك، فإن عليه أن يسلم بأن ما من أمر يحدث له إلا وهو في صالحه، وذلك ما دام أن هذا الأمر اقتضته ضرورة الكون. وإنه لممثل في لعبة العالم، وإن له لدوراً، صغيراً أم كبيراً، ممتعاً أم شاقاً. فهو لم يقرر اعتلاء الخشبة، وليس بيده أمر مغادرتها. لا شيء في العالم متروك للصدف، وكل حدث متعالق

---

(١٩٩) Eric Weil, Entrée: «Morale,» dans: Ibid., tome 11, pp. 311-318.

(٢٠٠) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 162.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

بآخر، وكل واقعة توحي إلى الإنسان بوسيلة توجهه واهتمامه. فعلى الإنسان إذاً أن يفهم هذه الحياة ولا سيما في ما تعلق بجانبه منها. فإن هو فعل، ظهر له أنه في قلب عالم الناس يوجد الإنسان نفسه بما هو صورة مصغرة للكون ـ هذا الحيوان الكبير ـ وبما هو وريث العقل الكوني؛ أي بما هو يحيا حياة عاقلة. وإن مصيره لا يسوغ أن يقال عنه: إنه بلا أهمية؛ إذ يجب ألّا ننسى أنه الكائن الوحيد الذي يعلم أن له مصيراً، وأن بمكنته، إن هو رغب في ذلك، أن يسأل العالم فيجيبه؛ لأن العالم معمول للإجابة عن تساؤل الحكيم. ولا يفهمن من هذا أن العالم معمول من أجل الإنسان؛ فالعالم غير خاضع لفعل الإنسان، وإنما هذا دولاب من دواليب آلته الضخمة. إنما معنى هذا الكلام، أنه يسوّغ له تحصيل السعادة إن هو نهج في ضوء العقل الكوني وصار على درب حياة الكوسموس.

بهذا يظهر أن جميع المقولات الوثنية القديمة ظلت سجينة فكرة «الكوسموس» المتهالكة. غير أن التحول الذي قطع مع القدامة ودشن الحداثة هو التحول الذي حدث في مقولة «الله» المسيحية. ههنا النظر إلى الإنسان متحصل وفق منطق، ما قبل الخطيئة، وما بعدها. قبل الخطيئة كان الإنسان لله شبيهاً وما كان سويَّه. غير أن الشبه هنا صفة سالبة؛ فهو انفعال وليس فعلاً. وهو يقوم على عدم المعرفة بالخير والشر؛ ومن ثمة على الحياة بما يشبه الحياة البهيمية. ولئن هو حق أنه كان سيد الحيوانات، فقد حق أيضاً أنه كان سيداً عليها وليس على نفسه؛ أي أنه لم يكن موجوداً لذاته أو من أجل ذاته. إنما هو روح (نفس) وحياة (عضوية)؛ أي وجود في ذاته من غير وعي بذاته. وحتى يصير هو صورة حية، فإنه كان عليه أن يشرع في الفعل. أَوَليس في البدء كان الفعل؟ ومعنى أن يفعل ـ والفعل سالب بطبعه ـ هو أن يصيخ السمع إلى الناموس الإلهي (لا تقرب من الشجرة) فيسمع فيخالف ويعصى. وما تمرده على الناموس الإلهي إلا أمر كان من شأنه أن يعيده إلى ذاته، لكنه يعيده إليها عودة الخاسئ المذنب الرذل فاقد براءته وكرامته[٢٠٢]. إلا أن هذا «السقوط» هو الذي يمنحه دوراً حاسماً في العالم الذي طرد إليه. فبسقوطه تهالك انسجام الموجودات، وعليه أن يعيد إليها الانسجام المفقود.

وبه يتضح أنه إن هو عد العالم الدنيوي، بالمقارنة مع «جنة عدن»،

---

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

محل الغواية وموطن الشقاوة، فإنه صار، من هذه الجهة ذاتها، محل النجدة وموطن الخلاص. فما كان الإنسان مجرد أول الحيوانات وأسماها منزلة، وإنما هو كائن شأنه أن يعلو على الطبيعة، وذلك لأنه ـ وقد عصى، ومن ثمة فقد امتيازه الطبيعي ـ يعلم، على خلاف الحيوان، أنه يمكنه أن يطيع ربه عن حرية واقتدار. أكثر من هذا، شأن الإنسان أن يتجاوز الطبيعة، لأنه بمحاكمته لنفسه عما افتعله يتعالى عليها(٢٠٣).

ههنا لأول مرة تحضر أفكار مثل «التعالي على الطبيعة» و«تحقيق الحرية» و«إيجابية الشغل والعمل». والمترتب عن مثل هذه الأفكار أن العالم الذي صار إنسياً بعد الخطيئة إنما صار مجال فعل الإنسان الذي يريد الآن أن يحيا تحت إمرة القانون الإلهي. فإذا بالعالم يصير هكذا مرتعاً لكل ما يبتغيه الإنسان ويحتاجه. وأن الله لهذا أوجده للإنسان وأكمله لصالحه. وكل ما برته يد الإله من أشياء أمر كامل يستحق حيازة عناية الإنسان واندهاشه واهتمامه. لكن، لا قيمة لهذه الأشياء إلا بقدر ما هي صنيعة للباري(٢٠٤). وبهذا تصير الصلة بين الإنسان والعالم تتوسطها صلة المؤمن بالإله الخالق. وهو ما يفيده في البحث عن الوحي الإلهي، لا في القول الداخلي الموجه إلى القلب، وإنما في الآثار الخارجية لعظمة الإله؛ أي في العالم الطبيعي والخلقي. فالله هو ضامن الطبيعة. ورغم أن الإنسان المؤمن لا يضمن لنفسه الناموس الإلهي على أحقيته، فإنه يترك لنفسه، على الأقل، حق افتراض المراسيم والخطط والرقوم التي على وفقها أنشأ الله الكون. ومن ثمة يرى أن من شأن الطبيعة أن تتبع خطى منظمة منسقة، لأن خالقها عاقل، ولأن الشأن فيها أنه خلقها معقولة(٢٠٥). فعن العاقل لا يصدر إلا الأمر المعقول. وإن مهمة الإنسان لهي إعادة اكتشاف معقولية ما صدر عن الله ـ المخلوقات ـ على جهة التقريب والنسبية.

بهذا تظهر أهمية مقولة «الله». فهي المقولة التي تحطم فكرة «الكوسموس» الوثنية وتستعيض عنها بفكرة «الناموس الإلهي»، وهي التي تصير إثرها الطبيعة من «موضوع متعة» للإنسان الذي «ينظر» في ذاك «الكل الكبير الجميل» إلى «ورشة للعمل» «يشتغل» فيها(٢٠٦). وبذلك حررت مقولة

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧ و١٩٢.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧ و١٧٩ على التوالي.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

«الله» ـ المقولة الوسيطة ـ الحداثة من كل نظرة تقليدية للكون وألهمتها فكرة «السيطرة على الطبيعة» لما جعلتها لا تهتم إلا بالقانون (العلمي). وإذا حق أن المقولات القديمة الوثنية قد أسهمت، بما لا يدع مجالاً لشك شاك، في نشأة الفيزياء الحديثة، وذلك بما أمدتها به من عدة رياضية (ترييض الطبيعة كما دعا إليه أفلاطون في محاورة طيماووس)، وما ألهمتها به من فكرة «وحدة عالم الطبيعة» (على نحو ما نجده عند الرواقية)، فإنه يحق القول أيضاً: إن هذه الأفكار لم تصر فاعلة إلا بعد أن تفهمت بالمسيحية؛ أي أنها لم تستوعب حق استيعابها إلا بعد أن حكمتها فكرة «الضمانة الميتافيزيقية» التي اتخذت صورة سيد للطبيعة ذي إرادة منسجمة واحدة يسمح افتراضها بحل كل المشكلات الفيزيائية المطروحة على الإنسان بما صاره من كائن متناه لا يدرك العالم إدراكاً مباشراً، كما كان الحال عليه سابقاً، وإنما يدركه بتوسط من فكرتي «القانون» و«الفرض»[٢٠٧].

وبالرغم من ذاك التقدم الذي حصلته مقولة «الله» فقد ظل الوجه الآخر للمقولة منتمياً إلى العالم القديم؛ إذ لم تفلح في التخلص من فكرة «السلف» الوثنية. فمن جهة، ظلت هذه المقولة تؤمن بأن هذا العالم «وحدة»؛ أي «كوسموس»، وحدة لا يمكن التفكير فيها إلا بما هي من خلق فهم لامتناه (إله)؛ خلق يبتغي إرضاء العقل لا خلق للعمل. ومن ثمة، فإنه حتى وإن هو عد الإنسان مركز هذا العالم المخلوق، فإن هذه المنزلة لا يتبوأها إلا إذا نظر في ما وراء العالم؛ أي في ما يرضي فكره وعقله[٢٠٨]. ومن جهة أخرى، وتلقاء ما تقدم، صار جهد الإنسان المؤمن منصباً بالأساس على العالم المتعالي موجهاً إلى العالم الأخروي. فهو، في هذه الحياة الدنيوية، مجرد رغبة، وعقله خادم للرغبة وغير قادر، من ثمة، على سبر أغوار العالم الذي يحيا فيه من غير تعقل كامل. إنه أساساً قلب وإحساس، وما كان هو عقلاً ولا ميزاً. ومن ثمة فإن المضمون كله قائم من جانب خالقه لا من جانب خلقه. وإن لعليه أن يرضى بالعناية الإلهية، وأن يسلم بخطة الإله تسليماً أعمى، لأنها خطة «مجهولة» له غير معلومة لعقل الإنسان ولا هي معروفة. وما قوله فيها إلا بالقول الشبيهي الظلي لا القول الحقيقي الأصلي[٢٠٩].

---

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣، الهامش ٥.
(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

ومهما يكن من أمر، فها قد حلت «الطبيعة» هنا محل «الكوسموس»[٢١٠].

٢ ـ عالم المحدثين المفتوح

الحال أننا إن نحن نظرنا إلى الإيمان نظرة مغايرة، وجدنا أنه بقدر ما يحتاج المرء إلى التفكير في إيمانه يصير يفكر في العالم بما هو مخلوق الله. وبقدر ما يتم التأكيد على فكرة «تعالي» الإله يتم تقدير إرادته وفعله في الطبيعة. ومن ثمة تزداد الحاجة إلى دراسة العالم بالتجربة. وبقدر ما يتخلص الدين من أدران الخرافة وشوائب الجهالة يصير العلم مستقلاً عن الإيمان محايداً؛ أي قادراً على كشف سر الطبيعة. ولنا في نيوتن خير مثال. فهذا الإنسان المتدين ما عاد هو بحاجة إلى الله في فيزيائه، اللهم إلا لفهم سبب انتظام الأفلاك وعدم سقوطها في الشمس[٢١١]. والحق أن هذا الإنسان «الذي ما عاد هو يحيا بجوار الله»[٢١٢] هو إنسان الحداثة؛ نعني به إنسان موقف «الشرط». لكن، دعنا نتأمل حال هذا الإنسان الذي صار يحتج على الإنسان المؤمن. إنه إنسان خبر مقولتي «الأنا» و«الله» وجربهما فخرج منهما وقد استفاد مما فعلته مقولة «الأنا» لما هي أفقدت الإنسان «محله الطبيعي» داخل الكون والجماعة، كما استفاد مما فعلته مقولة «الله» لما هي أفقدت الإنسان «محله الطبيعي» داخل الكون الذي كان ينظر من خلاله إلى ما حوله (مقولة «الموضوع») بانياً لرؤية تجعل منه مشمولاً في هذا الكون مشروطاً به بما هو حيوان. والحق الذي يجب أن يعلم الآن، هو أن هذه «الرؤية السعيدة» وهذا «الوعي المرح» «الساذج الطيب» قد فقدهما إلى الأبد. كيف لا، وهو لم يعد الآن «يملك» كوناً (كوسموس) ولم تعد النظرية تحظى عنده بفائق العناية؟ فليس الإنسان «يوجد» في هذا العالم كما «توجد» الأشياء ولا هو يوجد في العالم كي «ينظر» إليه وفيه[٢١٣]. أكثر من هذا، لم يعد هذا الإنسان يؤمن بالحقيقة من أجل الإنسان، لأن ههنا تعارضاً في المفهوم بين أن تكون الحقيقة وأن تكون من أجل الإنسان. . . وبالجملة، حصيلة موقف الإنسان الذي تخلى عن الإيمان هو أنه أضحى يجد نفسه في عالم مجهول يرى نفسه

---

(٢١٠) Weil, Entrée: «Morale,» pp. 311-318.

(٢١١) Eric Weil, Entrée: «Raison,» dans: *Encyclopedia universalis*, tome 13, pp. 969-975.

(٢١٢) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 204.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

جزءاً منه، ممتنع الفهم عنه ممتنع الفهم لذاته، وذلك بعدما هو خبر امتناع وجود عقل في ذاته؛ أي عقل متعال..

ذلك أن «الوجود» و«العدالة» و«الفضيلة» كلها أمور مجردات متعاليات ما عاد هو يأبه لما يتولد عن تعاليها بما هي مُثل؛ فهي عنده مجرد ألفاظ.. وإنه ليعادي الشؤون المتعاليات. وإنه للكائن المحايث بامتياز. فهو يقبل على الحياة ويقبلها كما هي من غير «لماذا؟»، ولا شيء متعالياً فيها، كل متعاضل ببعض، كل متعالق. والشيء فيها سخرية للشيء الآخر. بل هي بمنأى عن أحكام قيمة متعالية كالحسن والقبح والحق والباطل والواقع والزيف.. المهم أن يقبل على الحياة[٢١٤].. فقد تحصل أن الإنسان أضحى يحيا في العالم كما يحيا في بيته، بل الأصح أنه أصبح يحيا في العالم كما يحيا في ورشة عمل إن ما ساغ له خلقها ولا الخلق فيها فقد ساغ له تغييرها وتأنيسها تبعاً لقاعدته الذهبية التي تقول: لا وجود لمعرفة موضوعية، لا وجود لحقيقة شمولية؛ كل ما هناك معارف نافعة، كل ما هناك المنفعة[٢١٥]. ها نحن نطقنا بكلمات السر الحداثية الثلاث. الأمر المحايث، التغيير، المنفعة. وبإيجاز، الشأن في الإنسان الحداثي أنه يصارع الطبيعة (التغيير) في الطبيعة (الشأن المحايث) بغاية تغيير نفسه (المنفعة). وأياً كان الأمر، ما عادت الطبيعة عنده تعني «الكون» أو «الكوسموس»، وإنما هي صارت ورشة للعمل والتغيير.

ولئن حق أن الشغل والتقنية لا يلعبان ههنا دوراً لأول مرة ـ إذ سبق الحديث عنهما في المواقف السابقة وبخاصة في موقف «النقاش» حيث الخادم يشتغل من أجل مولاه، وفي موقف «الإيمان» حيث العبد يعمل ليحوز رضا ربه ـ فإن الجديد ههنا ـ جديد الحداثة ذاتها ـ هو أن الشغل والتقنية صارا لا يكتفيان «بلعب الدور الأساسي على التحقيق، وإنما صارا هما ما يبني الموقف ذاته ويصوغه»[٢١٦]. ومن ثمة، لا يجوز أن ننسب إليهما منزلة محددة في الموقف، وإنما هما اللذان صارا يحددان منزلة الأشياء الأخرى. أَوَليست الأشياء تكون ذات أهمية إن هي يسرت العمل وتكون غير ذات بال إن هي عطلته؟ ههنا تنجلي بوضوح صلة الإنسان

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

الحداثي ـ إنسان الشرط ـ بالطبيعة. فالطبيعة هي ما يصادف الإنسان بما هو شرط عمله. ومن ثمة فإنها صارت تتحدد بمقدار تقدم الإنسان. ههنا تصور للطبيعة يجعلها توجد بقدر ما هي تقبل أن يغيرها الإنسان ويحولها. لقد غاب «الكوسموس» ـ الكل الجميل المكتمل ـ وحلت محله «ورشة العمل»، وصار الإنسان يود أن «يهيمن على الطبيعة»[٢١٧].

ها قد صارت الطبيعة تكشف عن ذاتها ـ على عهد الحداثة ـ بما هي مجالٌ نشاط الإنسان، وهو مجال لا حدود له. ومن ثمة صار الإنسان لا يواجه الطبيعة وينازعها فيهيمن عليها، وإنما هو صار يواجه «شيئاً ما في الطبيعة»؛ أي «شذرة» منها أو «قطعة». أكثر من هذا، ما دامت فكرة «الشذرة» تحيل إلى فكرة «الكل» وفكرة «القطعة» تشير إلى فكرة «الجملة» ـ وقد علمنا أن الكل الجميل العضوي انهار والكوسموس المتسق المنغلق تهدم ـ لنقل إذاً: إن شأن الإنسان الحداثي أنه صار يواجه «بضعة» من الطبيعة، أو لنقل: «نقطة» من الطبيعة؛ وذلك لأن الإنسان لا يوجد على التحقيق إلا في نقطة من نقط الطبيعة اللا محدودة. وهو يرى أن مواجهته للطبيعة، عكس ما نظن، ليست مواجهة تدمير ولن تكون كذلك، بسبب من كونه هو نفسه هو «كائناً طبيعياً» وكون فعله «فعلاً طبيعياً». فهو «عامل طبيعي» يوظف بقية «العوامل الطبيعية» الأخرى ضد بعضها البعض. وما يهمه ليس هو ما هو موجود وجوداً أبدياً ثابتاً وجوهرياً، على نحو ما رامت النظرية تحقيقه، وليس هو «الجوهر» الثابت وراء التغير «الظاهر»، وإنما هو التغير ذاته. فمن الطبيعي إذاً أن يغير الطبيعة، وأمر طبيعي ألا يتساءل عن البغية من تغييرها. ذلك أن مصارعة الطبيعة تظهر له نفسها بما هي رغبة في تغيير طبيعة لا يهتم بعلم ما يريد تغييره ولا بهدف التغيير، وإنما يهتم لشروط التغيير وللتغيير ذاته. وإن منهجه في ذلك لهو منهج «التجريب» بما هو تحقيق لتراكم المعرفة التقنية وتنمية لها. وهو يأبه للتجريب وحده من دون سواه، لأن الإنسان الحديث ما صار يفرغ جهده لتأمل وحدة الطبيعة وجماليتها أو مخلوقيتها (ناموسها) أو صفاتها الجوهرية الثابتة. ذلك عمل خمول عنده ما دام هو لا يفيد العمل ولا التغيير. فاتساق الطبيعة أو شمول النظرة إليها لا يفيد شيئاً؛ إنما الشيء المفيد الوحيد هو ما أفاد مشروع الهيمنة عليها. وما صار يدعى الآن باسم «النظرية» إن هو إلا ردود أفعال

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

الطبيعة في مواجهة الفعل الإنسي. وما فعل التغيير الذي يحدثه، وما التجريب الذي يقوم به، إلا أدوات مراقبة نظريته والتحقق من فرضيته[٢١٨]. والمترتب عن هذا، أنه ما عاد هناك «نظر» في «الواقع» وإنما «حساب» للشروط، وما عادت هناك «كيفيات نهائية» للطبيعة وإنما «فرضيات نافعة»[٢١٩]، وهي نافعة لأنها قابلة لكي تستعمل استعمالاً مشخصاً منتجاً.

والشيء نفسه الذي قيل عن «الطبيعة» يقال هنا عن «الإنسان» نفسه بما هو «عامل طبيعي». إذ كما جُرِّدَت الطبيعة من كل نظرة تأملية أو جمالية أو دينية، لزم تجريد الإنسان من كل عامل «شخصي» أو «ذاتي» أو «جوّاني». ولذلك لزم «ترييض» الإنسان حتى يزال العالم الشخصي وتهذب لغته من كل شائنة إنسية فردية شأن الحب والوعي والحياة الباطنية بعامة. ومعنى «الترييض» هنا «التقييس» الذي شأنه أن يزيل الإحساس المختلف من فرد إلى فرد وأن يعبر عن الأمر بعدد، وذلك بما الأمر كمّ مقيس. فالإنسان هنا «عامل طبيعي»، أو هو «شيء ما في الطبيعة» أو «ملتقى شروط». إنه الإنسان يدرس نفسه درساً رياضياً بما هو عدد، فيصبح بذلك أثراً للتجريب وعاملاً يلزم تحليله قصد استعماله. إنه الإنسان الذي يقيس، وإن لعليه أن يقيس بدقة. ولذلك، فإن عليه، بما أنه لم يعد كما تتصوره القدامة رغبة تخضع للحاجة ورهبة تبحث عن السعادة أو وعياً بالذات وإنما بما صاره «آلة» بل «آلة سيئة النوعية» لأنها غير «دقيقة الحساب»، عليه أن يدرس آلياته النفسية وعوامل سلوكه. ذلك أنه «أن يحس الإنسان أو يرغب أو يهوى. . فلا فائدة لذلك إذا لم يتم تحويله إلى دوالّ حسابية». وبعد، أَوَلم يعد العلم الشرطي يطمح إلى «إنسان عادي ورؤية عادية وسرعة رد فعل عادية واستجابات عادية»؟ ـ ذاك هو إنسان الحداثة بما هو «الإنسان العادي»[٢٢٠].

بهذا تأكدت دعامة أساسية من دعائم الحداثة: «العقل الحاسب» الذي فكك فكرة «الكون المغلق» واستعاض عنها بعقلانية النظرة إلى الطبيعة. ورغم أن المقولات اللاحقة نشدت الاعتدال وحدّت من غلواء مقولة «الشرط» هذه، فإن هذا لم يمنع من أن تحدد مقولة «الشرط» «الوعي العادي لزمننا

---

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

هذا»[٢٢١] بما هو الوعي الذي صار يرى أن معنى حياة الإنسان يوجد في الشغل والتنظيم، وأن هدفها يكمن في التقدم نحو السيطرة على الطبيعة، وأن وضعه تحدده شروط وظروف، وأن لغته لغة وظيفية.. ومن ثمة، صارت هذه المقولة «الأكثر انتشاراً» بين أبناء الحداثة، وذلك حتى هي صارت «طبيعية لنا». ولذلك، لم يتم التخلي عن هذه المقولة في ما بعد أبداً ولم تهجر، بل إن المقولات اللاحقة «بنت» ما قالت به عليها، لأنها شكلت ما شكله التقليد بالنسبة إلى مقولات القدامة؛ نعني الأساس والعماد[٢٢٢].

تحصل إذاً أن تصورنا الحداثي للطبيعة، بما هي مجال صراعنا ضدها، إنما هو كان «نتاج تطور طويل ومعقد ميز الإنسان الحديث بما هو حديث»[٢٢٣]. فالتصور القدامي ـ وليكن مثلاً ما سماه فايل باسم «التصور السحري الديني»[٢٢٤] ـ كان يجهل تمام الجهل معنى الصراع العنيف العدواني الذي يمكن الإنسان أن يخوضه ضد الطبيعة الخارجية. فعند هذا الفكر لا يضاد الإنسان الطبيعة، وإنما هي تشمله فيصير جزءاً منها، ولا يمكن الجزء أن يصارع كله. وحياته في الطبيعة ليست عنده، كما عند الإنسان الحديث، حياة «غير جديرة بالإنسان وغير إنسية وفظة»، بما هي ما صار يراه الإنسان المحدث من أنها حياة في حضن «عدو دائم التهديد للإنسان»[٢٢٥]، وإنما هي حياة هنيئة مريئة في كون عضوي جميل. أما في العالم الحديث فقد صارت الطبيعة تعتبر «عنفاً أولياً» موجهاً ضد الإنسان؛ بل إنها صار ينظر إليها بوصفها أصل أنحاء العنف الأخرى، وذلك بما هي تخلقه في الإنسان من أهواء ورغبات ورهبات ونزوعات أنانية عدوانية. أكثر من هذا، ما صار الإنسان الحديث ينظر إلى المجتمع بما نظر إليه الإنسان القدامي؛ أي بما هو استمرار للطبيعة، وإنما هو استحال ينظر إليه بما هو تأسس أصلاً لمواجهة الطبيعة. وعند هذا الإنسان الحداثي أنه لما كان الإنسان غير قادر لوحده على مواجهة عنف الطبيعة، فقد أسست الجماعة البشرية المنظمة تنظيماً ندعوه «المجتمع».

لكن بِمَ اختلف مجتمع الحداثة عن مجتمع القدامة؟ ههنا إمكانات

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

(٢٢٣) Weil, *Philosophie politique*, p. 61.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

لتطبيق مقولات الحداثة الثلاث. «الوعي» و«التعالي» و«الشرط». ذلك أنه إن عَنَّ لنا أن نعين للمجتمع الحديث صفة يختص بها بالذات فهي كونه «يعي» أنه مجتمع[٢٢٦]. وليس يعني هذا، بطبيعة الحال، أن مفهوم «المجتمع» إنما ظهر على عهد الحداثة، كما قد يتبادر إلى الذهن ـ فهو مفهوم قديم نجده عند أرسطو ـ وإنما معناه أن الفرد صار يعي، ههنا في مجتمع الحداثة، بأنه عضو في مجتمع يعلم مجتمعيته أو يعي أنه يحيا في مجتمع. أما التصور القديم فقد كان ينظر إلى المجتمع بما هو أدنى من الدولة؛ أي بما أن حياة المجتمع شكلٌ أدنى من حياة الناس المشتركة. يضاف إلى ذلك، أن الحياة في المجتمع الحديث هي حياة شغل منظم، وكل ما لا يسهم في إثراء فعالية هذا التنظيم لا يعد إلا رجع ماض أو ذكراه. ورغم أن المجتمعات القديمة كانت تنظم دوماً نفسها في إطار جماعات عمل، فإن هذه الظاهرة لم تبرز على وجهها الأكمل الأصح إلا في العصور الحديثة. ذلك أن «المجتمعات التقليدية» لم تكن تحيا على الصراع الهجومي ضد الطبيعة، وإنما هي كانت تتساكن معها. ومن ثمة، لم تكن هي تطرح مسألة «التعبئة الاجتماعية». أما المجتمعات الحديثة فقد صار فيها الصراع ضد الطبيعة «الشأن المقدس الجديد». ولما كان التنظيم يقتضي التعقيل، فقد اتسم المجتمع الحديث بالسمات التالية:

أولاً؛ إنه مجتمع حاسب أو عادّ؛ بمعنى أن ما من قرار يتخذ أو تغيير في طرائق الشغل والتنظيم يعتمد أو تشغيل للقوى المتوفرة يشترع، إلا ويجب إن يبرر مزيداً من هيمنة الإنسان على الطبيعة تبريراً حسابياً عدياً لا تقديراً أخلاقياً قيمياً، فما عاد يهم المجتمع العقلاني الحديث إنما هو مزيد مردودية اجتماعية.

ثانياً؛ إن المجتمع الحداثي مجتمع مادي؛ بمعنى أنه لا يُحكِّم في مبادراته المتعددة الاعتبارات التقليدية، روحية كانت أو خلقية، وإنما هو صار يحتكم إلى العوامل المادية وحدها من دون سواها.

وثالثاً؛ إنه مجتمع ذو نزوع آلي ميكانيكي؛ بمعنى أن ما من مشكل فيه إلا وشأنه أن يُحَوَّلَ إلى مشكل وسائل العمل والتنظيم؛ أي أن يحول إلى قضايا آليات الشغل الاجتماعي. فإن هو استعصى على ذلك التحويل عد مشكلاً زائفاً[٢٢٧]. وبالجملة، المجتمع الحداثي مجتمع حسابي مادي آلي؛

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٧، الهامش ١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٣.

وفي ذاك تكمن عقلانيته. وبين هذه السمات الحداثية تعالق. ذلك أنه وحده مجتمع عقلاني وآلي يمكنه أن يحاول فهم ذاته في إطار علم حاسب عادّ سمته الأساسية ومعياريته تكمن في حيسوبيته وعديته لا في نظام قيم بالية متعالية شأن «الخير» و«الجمال» و«الوحدة»[٢٢٨].

والدولة الحديثة شأنها أن تعكس خصائص حداثية عديدة. **منها**؛ أنها وحدها من شأنها أن تحتكر توسل العنف. ذلك أنه ما عاد السيد النبيل، كما كان الحال عليه في العهد القديم، يملك سلطة معاقبة الخارجين على القانون، لا ولا احتفظ الناس بحقهم في الأخذ بالثأر انتقاماً لشرفهم المهضوم؛ وإنما صارت الدولة هي القوة الوحيدة التي بمكنتها أن تمارس الإكراه على الفرد، ولا أحد صار ينازعها هذه القوة أو يشاركها إياها. أكثر من هذا، صارت الجريمة الأولى، في نظر الدولة الحديثة، لجوء الفرد، بما هو فرد، إلى توسل العنف ضد أغياره على نحو فردي. فوحدها الدولة يمكنها أن تتوسل العنف لدرء العنف ورده. غير أن هذا المطلب الحداثي لم يتحقق إلا في عهد متقدم نسبياً من عهود الحداثة؛ نعني في القرن الثامن عشر. فحتى عهد حديث ظلت الدول تخوّل هذا الحق لبعض الأشخاص من ذوي النفوذ والسلطة في مواقف معينة وإزاء أفراد مخصوصين (الأقنان والعبيد والنساء والأطفال). ومن الخصائص الحداثية للدولة أنها صارت، رغم احتكارها حقّ استعمال العنف، لا ترى جوهرها في هذا الاحتكار، وإنما تراه في صيرورتها دولة الحق. وذلك لأن احتكار العنف كان أيضاً سمة الطاغية القديم، مثلما هو سمة بعض الدول الحديثة التي لا تزال تسري فيها بعض أنحاء العقاب القديمة. إنما ترى الدولة الحديثة أن فعلها، مثلما هو فعل الفرد، فعل خاضع للقانون. ومعنى هذا، أن ميزة هذه **الخصيصة الثانية** أنها تبين عن الأولى بحيث توضح طبيعة احتكار الدولة للعنف بما هو احتكار معقلن وليس احتكاراً فظاً. ولذلك لا يبدو هذا الاحتكار للمواطنين أمراً عسفاً، وإنما هو يتبدى لهم شأناً مطابقاً لروح القوانين التي تنظم العلاقات في ما بينهم وفي ما يجمعهم بالمجتمع والدولة بقدر ما يحدث أن تقود هذه العلاقات إلى بعض أنحاء العنف[٢٢٩]. ولا يظنن أن هناك تنافياً بين الخصيصة الأولى والثانية، بل إنه يحكم تعالقها التكامل. فمن شأن هذه الخصيصة

---

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

الثانية أن تتضمن الأولى، وذلك لأن احتكار العنف يبقى مقصوراً على الدولة التي تشترع القوانين وتعززها وتنفذها، والتي بالقانون تنظم استعمال العنف وتقننه. كما لا تستعمله إلا في بعض الظروف التي تحدد بمقتضى القانون والتي إن هي انتفت حرمت على نفسها اللجوء إلى استعمال العنف وتوسله. والمستفاد من هذا، أن «من شأن الدولة التي لا يسود فيها القانون ويحترم ألا تكون دولة حديثة، لأنها لن تكون آنها دولة مجتمع عقلاني»[٢٣٠]. **ثالث** خصائص الدولة الحداثية، أنها تنظيم واع لجماعة من البشر تشتغل على نحو منظْم واع؛ أي أن الدولة الحديثة تقوم على أداء الحكومة أو الإدارة العقلانية. ولا حداثة للدولة بدون هذه الآلية الحديثة. ولئن هو حق أن الإدارة وُجدت في كل تجارب الدول، بما فيها تلك القديمة، فإنه يحق، من هذه الجهة ذاتها، أن إدارة الدولة الحديثة هي إدارة القرار العقلاني بالمعنى الحديث للعقلانية؛ أي بمعنى العقلانية الحيسوبية التقنية الآلية[٢٣١].

تلك كانت هي العقلانية، وتلك كانت أعمالها. وهي، كما أسلفنا قول ذلك، سمة أساسية من سمات الحداثة. فبتحقق العقلانية في النظرة إلى الطبيعة، وفي بناء المجتمع، وفي تنظيم الدولة، تكون السمة الثالثة من سمات الحداثة قد أبانت عن نفسها وأظهرت. غير أن هذه السمة ما كانت لتتحقق لولا تحقق سمتَيْ: «الذاتية» (التفكر) و«الدنيوية» (العلمانية). فإذاً، لا مساغ عند إريك فايل للحديث عن «الحداثة» ما لم تتآلف هذه السمات الثلاث تآلفاً بديعاً.

---

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الفصل التاسع

في القول باكتمال الحداثة ونهايتها

أولاً: اكتمال الحداثة

إن المفاهيم الحداثية الثلاثة ـ «الانعكاس» و«المحايثة» و«الشرط» ـ أو مقابلاتها ـ «الذاتية» و«الدنيوية» و«العقلانية» ـ وجدت اكتمال مسلكها وغاية مسارها في مقولة «المطلق» ـ فلسفة هيغل ـ ما هي المقولة الجامعة الختمية. وما كان ذلك بدعاً. فالإنسان لا يعي بما حققه وأنجزه من تحديث لذاته ولعالمه إلا عند خاتمة المسار عندما يتم وعيه بتمام مشروعه[1]. ذلك أنه بمجرد ما يدرك الإنسان أنه قد أقفل المدار حتى يبادر إلى الالتفات إلى الوراء ناظراً ناقداً ومقوماً متخبراً. آنها يقف عند نواقص مواقفه الحداثية. ونواقص هذه المواقف تبوح لنا بنفسها إذا ما نحن تأملناها من أولها إلى آخرها ـ بدءاً بمقولة «الله» وانتهاء بمقولة «الشخصية». والمتحصل منها، جملة، أن الإنسان الحداثي بعد أن «فقد المحل الطبيعي الذي كان يتبوؤه داخل الجماعة والعالم»، والذي كان «على ضوئه ينظر إلى ما يحيط به ويبني قوله النظري فيه»[2]؛ أي منذ أن فقد «وعيه الطيب الساذج» ولم يعد له كون ولا نظر كون، اكتشف شقاء وعيه وعذاب نفسه وانشراخ إحساسه ونقص نظره. فأولى المقولات الحداثية ـ مقولة «الله» ـ تخبر عن أن الإنسان،

(١) Eric Weil, *Logique de la philosophie*. 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), p. 53.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

بالرغم مما اصطنعه لنفسه من مهمة التنقيب بعقله عما اختطته ريشة الله عن الكون والطبيعة، ظل مضمون حقيقته «متعلقاً بالله» لا بذاته، وظل المطلوب منه «أن يكون يوافق على خطة الإله في الكون الموافقة العمياء»، وذلك بما هي «خطة غير معلومة وممتنعة عن الفهم الإنسي غير مفهومة»(٣).

أية عقلانية حداثية هذه وهي أشبه ما تكون بالنزعة اللاأدرية؟ ليس هناك إذاً اندماج للإنسان في عالمه، وهو لا يحيا فيه كما كان يأمل أن يحيا في بيته بحيث يكون كل شيء له معلوماً وكل أمر له مفهوماً. ما حقق هو الحضور المنشود في العالم، وحتى إن هو حقق طيفاً منه، لم يحققه إلا في جنانه وغاب عن لبه. وبالجملة، إنه كائن متناه معذب شأنه أنه يحيا في عالم متناه مجهول غير معلوم. والحال أن من شأن هذا الكائن الذي أضحى «يوجد في عالم مجهول بما هو بعض من كل غير مفهوم له ولا هو قابل للإدراك»، وذلك بحيث هو «أينما ولّى وجهه ليس ثمة سوى الحدود، وكل معرفة صارت في متناوله لا تقدم إلا وجه السلب»، أن يضحي الكائن الذي صار من شأنه أن يرى «الحق متعالياً يتجاوز عالم الإنسان»(٤).

وليس وضع الإنسان الذي حل محله بأقل مأساوية منه. فإنسان موقف «الشرط» هذا يرى، من جهة أولى، أن كل ما يقوله عن العالم ـ وهو الكائن المشروط به ـ أمر غير جوهري ولا هو أساسي، كما يرى، من جهة ثانية، أنه لا يمكنه إدراك أي أمر جوهري، وذلك بما ثبت من حال الإنسان أنه كائن حده أنه مشروط الشروط! وهو إذ أبعده «الشرط» عن قوة إحساسه وإيمانه ـ إذ ما عاد يحيا بجوار الله ـ صار، من جهة أخرى، يبصر الله متوارياً في محل متناهي البعد ممتنع الإدراك صعب الملتمس. والحصيلة هي أن الحياة صارت في نظره لغزاً مستغلقاً. لقد أضحى كائناً «معلقاً» بين ماض تقليدي كان يمنح الحياة معنى وما عاد يعتد به، ومستقبل منظور يأمل أن يعطي معنى لحياته ولم يتحصل بعد(٥). ومن ثمة، ليس يستغرب هذا الإنسان ـ هو المستغرق بأكمله في العلم النافع غير الناظر في أسرار الكون ـ من حاجة الناس إلى «وهب المعنى لحياتهم»، ومطلبهم «فهم العالم»، وتوسلهم «لمن

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

يقودهم في الوجود ويوجههم»، وطلبهم لمن يمنحهم «القيم» ويطمئنهم[٦]. والحال أن إنسان موقف «الشرط» لا يستطيع فعل هذا. وإنه لعلى الجملة «الإنسان الذي شأنه أن يعارض حاضره، لأنه لا يستطيع الاندماج فيه». ذلك أن «هذا الإنسان ينظر إلى العالم بما هو عالم خارجي، وفي نفس الآن يعلم أنه عالمه الوحيد ويفهمه بما هو شرط له». ولذلك أنت تجده يرغب في فهم العالم وفهم ذاته بما هو فرد، فلا يفعل، وإنما مآله «الهرب من عالم يعلم أنه معادٍ للحياة الداخلية والتأمل والتقليد والنقاش»، وإنك لتلفاه عائداً عوداً حنينياً إلى مواقف «كان لا يزال للإنسان فيها قيمة»، وإنك لتلمحه مشتكياً ـ ويا للغرابة! ـ من «شقوة عالم ملحد من غير قلب»[٧].

ولعل هذا هو ما دفع إنسان المقولة اللاحقة ـ إنسان موقف «الوعي» ـ إلى إعلان تمرده عن «الشرط» الذي كان يحد الإنسان ويقيده. وما زال هذا الإنسان يتمرد حتى صار إلى القول: «بما أن التجربة مرتهنة بالعالم، وبما أن العلم كله منصب على الاشتغال بمصارعة الطبيعة بحسب ما يطلبه التغيير، فإنني لا أنتمي إلى هذا العالم، وذلك بالرغم من أنني أوجد فيه دوماً وجوداً طبيعياً عَنَّ لي كلما أنا أردت معرفة ذاتي»[٨]. والمترتب عما قاله هذا الإنسان، بالسلب، أنه يريد أن يدرك ذاته لا بما هو وجود طبيعي مشروط وإنما بما هو قيمة، ولا بما هو موجود في العالم وإنما بما هو متعال عنه، ولا بما وجوده مرتهن بالعلم وإنما بما هو أصل العلم ذاته. كما إنه لا يكتفي، في التبرم من ضيق حاله من عالمه، بتوسل ما توسله سلفه من أدب وفن قول، وإنما هو يريد حريته. ولذلك كان الإنسان، أولاً، عند مقولة «الوعي» قرار حر؛ أي تعالياً عن الشرط وعن الوضع.

إلا أن شأن إنسان «الوعي» هذا أن يصطدم بعوائق. فمن جهة أولى، إن كان الفرد حراً، فإن فعله غير حر، لأن شأنه أن ينجز في عالم من الشروط. ومن ثمة فهو فعل مشروط. ومشروطيته أعقد من أن تحد. وما زال الإنسان مشروطاً حتى صار هو «دولاباً في آلة العالم الطبيعي الضخمة»، وصار «حالة فردية في إحصاءات مؤرخي المستقبل»[٩]. والمترتب عن هذا، أن حرية

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

الإنسان، إن هي حققت، ظهرت أنها حرية نية لا حرية فعل، وأن قراره قرار تقصّد لا قرار تحقّق: إن هو كان الإنسان مشرع نفسه، فإنه مشرع من غير تنفيذ؛ وإن هو كان حاكم ذاته، فإنه حاكم من غير حاكمية، وإن هو كان سيد أمره، فإنه سيد من غير سيادة. ولذلك ينتهي هذا الإنسان إلى المفارقة التالية: بما أن العالم ـ موطن الشروط ـ ليس حقل الإنسان الحر العاقل، فإن الإنسان «ليس مسؤولاً عن آثار أفعاله في العالم»[10]، مما يجعل حريته حرية شكلية تطلب تطابق الوعي مع ذاته ـ القانون الخلقي الكوني ـ ولا تطلبُ تطابقه مع مضمون واقعي. وههنا، من جهة ثانية، إن كان المفترض في فعل الإنسان أن يكون حراً، فإنه فعل حر لفرد يفترض أنه حر، وليس هو فعلاً لجماعة من الناس. ومن ثمة كان هذا الفعل فعلاً من غير مضمون اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي، بسبب من عدم تعلقه بفعل الجماعة. فالحرية هنا شأن أخلاقي فردي، وليست هي شأناً اقتصادياً أو سياسياً أو جماعياً. وعليه، فإن إنسان «الوعي» إنما قصارى غايته «أن يهتم بذاته لا أن يهتم بغيره»؛ إذ «ليس يهمه ما يحدث للعالم وللآخرين»، وإنما ما يهمه هو الحفاظ على «حياته الخاصة»[11].

والحال أن لا حرية إلا بالآخرين ومعهم. مما دل على أن إنسان موقف «الوعي» هذا «إنسان معدم الحضور في العالم مفتقده»، وذلك بما أنه بقراره الصوري وحريته الشكلية الفردية يكون قد «أدار وجهه لواقع الإنسان»[12]. فهو «لم يفلح في أن يحيا أو يفهم الحياة»، وهو حر في أن يفكر في وضعه لا حر في الحياة، وحياته حياة وعي لا حياة فعل. وإن عجزه هذا ليفسر لنا لماذا يتحول إنسان «الوعي» إلى شاعر مفلق يخلق حريته الموهومة في عالمه الخاص الذي يصير فيه صاحب القرار الحر الآمر الناهي الفاعل. أوَليس هو يشيد عالمه كما يشاء ويهدمه كما يشاء؛ بل هو لا يشيد إلا ليهدم في لعبة يعلم، على الأحق، أنها إن هي إلا لعبة شاعر عدمت نثر الواقع؟ الحق أن الحرية المنشودة هنا المستظل بها حرية داخل العمل الأدبي وليست هي حرية داخل العالم الواقعي. أما العالم الحق، فإن نظره فيه يضطره إلى الاعتراف بأن عمله محدود به. فهناك ما لا يمكن معرفته، وما يثبت تحريمه ومنعه

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ و٢٦٤ على التوالي.

عنه، وما لا يمكن التيقن منه؛ وذلك بحيث تصير علاقته بالمعرفة متحددة على جهة السلب، وبحيث يصير يرى أن الإنسان، وإن هو ملك فكرة إمكان تحقيق المعرفة التامة بالعالم وبذاته، ظلت هذه الفكرة فارغة: ما إن يحاول هو ملأها حتى يتبين له أن ما تم ملؤه كان أمراً خطلاً[١٣].

والحال أن صاحب الموقف اللاحق ـ موقف «الفهم» ـ يريد، من جهة، أن يبتعد عن هذه المفارقة الميتافيزيقية، كما يريد من جهة ثانية، أن تكون الحرية حاضرة في واقع هذا العالم، أو بالأحرى في واقع عوالم الناس الذين بنوها ـ طيلة عهود التاريخ ـ تبعاً لاهتماماتهم المختلفة وانشغالاتهم المتباينة. غير أن هذا الإنسان المتفهم إذ يتفهم الآخرين، بما هم بناة عوالم تخصهم، فإنه ينسى نفسه، بل هو يهملها ويطرحها. وتلك مأساته. فهو «يهتم بالاهتمامات»؛ نعني «اهتمامات الآخرين»، و«الآخرون يحيون، وهو يفهمهم». أما ما كان من أمره، فإنه «لا اهتمام له به». لقد تحرر هذا الإنسان إذاً من الاهتمام بالعالم باهتمامه بما اهتم به أغياره، كما إنه بنى عوالم الأغيار ونسي أن يبني عالمه. وإنه ليزدهي بنفسه إذ يرى أنه فهم حر خالص من شوائب كل اهتمام في حل منه. وإن لشأنه أن «يتحرر من كل شيء بفهمه لكل شيء». ولا «اهتمام مشخص يجلب انتباهه بخاصة». وإنه ليتفرج على هذه الدنيا يلحظها، وإنه ليتفرج على الإنسان وعلى تاريخه. وما كان له أن يفعل ذلك، على التحقيق، لو لم يكن «التاريخ قد هجره وتخلى عنه». وأمام هذا الهجر، ما صار يكشف وراء عوالم الآخرين ـ وبالتالي عالمه إن هو كان له عالم ـ سوى «فراغ الحرية». والحق أن وجوده يبين عن أن «العالم الذي يحيا فيه عالم آيل إلى التفكك والانحلال»، وأنه على التدقيق هارب من هذا التحلل الذي اكتشفه[١٤]. وبالجملة، إن شأن حرية «الفهم» التي يدعيها أن تنم عن الحرية المستلبة (حرية الآخرين) وعن الحرية الفارغة (حريته هو).

غير أن هذا الإنسان المتفهم يريد أن يتفهم ذاته، فيتحول إلى موقف «الشخصية». ها قد صار الإنسان يهتم بعالمه. وهو يهتم، أول ما يهتم، اهتمام السلب والضد. فالشخصية ترى أنها تحيا في صراع ضد عالمها الخاص بما هو عالم الأغيار وقيمهم المفروضة عليها، لا بما هو عالم حريتها الذاتية. أكثر من

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١ و٢٧٣ على التوالي.

هذا، تعترف الشخصية بأن الصراع انتقل من الخارج إلى داخلها هي بالذات التي تواجه في نفسها آثار غزو الآخرين لها؛ أي آثار ذلك الجزء منها الذي شكّله الأغيار. وهي في الحالتين معاً ترى في هذا العالم ـ سواء تعلق الأمر بالخارج أو الداخل ـ عالماً «ميتاً»، بالرغم من أنها تضطر إلى الاعتراف بأنها تحمل العالم الميت في جوفها وجوّاها. وإنها إن هي حقق أمرها لمن شأنها أن «تحيا بما تسميه موتاً، فهذا العالم الميت هو العالم الوحيد المتحقق، وبدونه لن يكون هناك إلا العدم؛ نعني لا إرث ميت يورث ولا شخصية حية ترث»[١٥]. ذلك العالم الميت هو على التحقيق «قانون العالم»، وليس يستطيع «قلب الشخصية» و«إحساسها» و«شعورها» أن يفعل شيئا ضده. والحال أن الشخصية لم تدرك أمراً في غاية الأهمية: فهي إذ لم تتعمق في درس عالمها حتى تكتشف، عند آخر التحليل، أن ما تصارعه هو بالذات ذاتها، وأن ذلك الصراع ليس صراعاً شخصياً ضد العالم أو صراع الشخصية والعالم ـ اللهم إلا عند الشخصية الخمولة التي لا تجدّ وتجتهد بغاية محاولة فهم العالم ولا تتبصر فيه وتكدّ ـ وإنما هو على التحقيق صراع العالم ذاته؛ أي صراع العالم (الشأن الكوني) مع ذاته وقد تجسد في الفرد (الأمر الفردي)، وأن على هذا الصراع ألا يحل في الخارج وإنما داخل الفرد ذاته فيعلم أنه فرد؛ بمعنى أنه حرية وعقل، وأنه ليس فرداً؛ بمعنى أنه هوى وتنطُّع وعناد.

إن المتحدث هنا هو موقف «المطلق» بما هو «الموقف الكوني» الذي شأنه أن يلمّ مجمل المواقف السابقة، لا بما هي مواقف متقابلة متضايقة، كما هو الشأن عند موقف «الفهم» الذي ابتغى فهم مختلف المواقف من دون بيان آلية تداولها، وإنما بما هي مواقف متعالقة متعاضلة. فكل خطوة وكل موقف، ما كان هو عبثاً عند «المطلق» ولا هو ذهب سدى، وكل تعارض وتصارع ما كان سوى لحظة من لحظات تطور هذا الكل المتسق الذي نسميه «تاريخ الإنسان» والذي هو تاريخ الوجود بأكمله[١٦]. وما تاريخ الإنسان هذا سوى تاريخ السالبية الإنسية والنفيية البشرية؛ أي تاريخ الفعل الإنسي. ومن ثمة، فإنه ما من موقف عرضنا له إلا وأعرب عن حاجة ونمّ عن نقص اندماج في عالم حضوره وحاجة إلى الاندماج فيه.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

والحق أن أصل عدم اكتمال رؤية الإنسان الحداثي لذاته ولصلته بالعالم؛ أي نقص تفكره وضعف محايثته وقصور عقله، إنما تعود إلى أنحاء العور التي اعترضت سعيه إلى الذاتية والدنيوية والعقلانية. ولذلك كان من اللازم النظر في أنحاء النقص والضعف والقصور هذه بغية تصحيح مسارها وتحقيق كمالها. وهذا ما قام به موقف «المطلق» سمة سمة. فلننظر في عمله خطوة خطوة.

١ ـ تحقق مبدأ «الذاتية» التحقق النهائي

لقد ارتهن إنسان الحداثة، أول ما ارتهن، بانعكاس ناقص، فلم تتفكر ذاته في الموضوع التفكر الكامل ولا تفكر الموضوع في ذاته التفكر الأقوم، وإنما ظلت الذات ههنا دوماً في مواجهة الغير غريبة منشرخة منقسمة. والحال أنه، من جهة أولى، لا حرية حيث يوجد للحرية غير وآخر؛ سواء كان هذا الغير طبيعة أو إلهاً أو إنساناً آخر؛ بحيث يبقى الانعكاس فيه ناقصاً والتفكر غير مكتمل، فلا تذوب الذات في الموضوع ولا الموضوع في الذات وإنما يبقيان متواجهين متجابهين. أكثر من هذا، «طالما انوجد للذات موضوع يقابلها تبقى على الدوام مقيدة به محددة»[١٧]. إذ «حيثما يوجد الموضوع تغيب الحرية». ولا يجدي المرء السعي إلى تحقيق الحرية بنفي العالم (مقولة «الله») أو الاندماج الآلي فيه (مقولة «الشرط») أو التعالي عنه (مقولة «الوعي») أو مصارعته فلفظه ورفضه (مقولة «الشخصية») ـ فهذه حلول جزئية وهمية تتعلق بهذا الجانب أو ذاك من العالم. إنما المطلوب توحد الذات والموضوع معاً؛ أي تحقيق التفكر أو الانعكاس الحق. وبه يتحقق المطلق. غير أن هذا التحقق يطلب بذل مزيد جهد عدّته المقولات السابقة بأكملها جهداً يتجاوز طاقة الإنسان ويعلو على قدراته؛ نعني جهد صيرورة الفرد كائناً كونياً بتصيير ذاته والعالم أمراً واحداً. ولا يغرن بهذا، فالمواقف السابقة، من «وعي» و«شرط» و«أنا» وغيرها حاولت تحقيق كونية الإنسان بأن رامت تصييره تابعاً للعقل الكوني أو للتقدم أو للتعالي.. غير أن هذا لم يعد يكفي الآن؛ إذ لم يعد الأمر يتعلق بأن يصير الإنسان تابعة إمعة لشيء آخر يعلو عليه حتى يصير منعكساً على ذاته متفكراً، وإنما صار الأمر يقتضي من الإنسان تحقيق وحدة الذات والموضوع معاً في الوحدة الجامعة التي هي

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

المطلق؛ أي اختفاء الأمر الفردي، بما هو الأمر العرضي والعبثي والزائل، في الشأن الكوني بما هو الشأن الدائم[١٨]. بمعنى آخر، صار المطلوب أن يترك الإنسان محله للقول المطلق الاتساق. فليس الفرد هو الذي يفكر وإنما القول هو الذي يفعل إذ يستوعب كل شيء بما فيه الفرد. ما من شيء إذاً إلا وشأنه أن يذوب في القول المطلق؛ نعني بهذا الكل الذي شأنه أن يذوب هنا العالم والفرد معاً.

والحال أن سبب شقوة الإنسان، منذ أن خرج من يد اليقين البدئي وفقد وعيه الطيب وسذاجته الطبيعية، أنه كان يجد نفسه دوماً في مواجهة الغير، طبيعياً كان (الطبيعة) أم ربانياً (الله) أم إنسياً (الغير). وهذا ما عكسته مقولات «الشرط» (مواجهة الطبيعة) و«الله» (مواجهة الإله) و«الشخصية» (مواجهة الأغيار). ها قد صار الإنسان «ذاتاً»، إلا أنها الذات التي كانت تجد نفسها دوماً أمام ما يحدها ويقيدها. ولم يكن راضياً بذلك، لا ولا كان هو راضياً حتى حين كان يندمج في الغير اندماجاً فيعدم ذاته. لقد كان لا يريد أن يكتفي بأن يوجد من غير فهم، بما هو وجود في ذاته عكسته مقولات الذوبان في الغير مثل مقولة «الحقيقة» و«اللامعنى» و«الحق والباطل» و«الموضوع» و«الشرط»، أو يفهم من غير أن يوجد، بما هو وجود لذاته عكسته مقولات «اليقين» و«النقاش» و«الأنا» و«الوعي» و«الشخصية». . . ما كان هو راضياً لا بهذا ولا بذاك، وذلك لأن قوله الفردي لم يكن أبداً قولاً كونياً يشمله وغيره في بوتقة واحدة؛ أي في كلية جامعة لا توجد إلا «جملة» غير «عزلة». فعند إنسان ما قبل موقف «المطلق» انتصب الوجود دوماً، إذا نظرنا إليه بما هو عدم، أمام الوجود الحق، كما انتصب الفكر، إذا ما نحن نظرنا إليه بما هو إحساس، أمام العقل الموضوعي، وانتصب التعالي، إذا ما نحن أدركناه بما هو السقوط، أمام الله. وشكلت هذه المفاهيم الثلاثة ـ «الوجود» و«الفكر» و«التعالي» ـ «الغير» عنده و«السوى»، وهي مواقف كان الإنسان يفهمها بحسب المواقف التي يوجد فيها، وكان يحاول ردها إما إلى نفسه؛ إن هو تبنى وجهة نظر النزعة «الفردية»، كما هو الشأن في حال «الأنا» مثلاً أو «الوعي» أو «الشخصية»، وإما رد نفسه إليها، مثلما هو حدث في مقولات «الحقيقة» و«الله» و«الشرط». أوَليس تراتب المقولات يعكس هذه الحرية ذهاباً ومجيئاً؟ أوَليس الإنسان سعى تارة إلى الذوبان في الغير، وتارة أخرى إلى رد

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

الغير؟ أُنْظُرْهُ في مقولات «الحقيقة و«اللامعنى» و«الموضوع» و«الله» و«الشرط» و«الفهم»، تجده يذوب في الموضوع الكوني طبيعياً أكان هو أم إلهياً أم بشرياً. وانظره في مقولات «النقاش» و«اليقين» و«الأنا» و«الوعي» و«الشخصية»، تَلْفَهُ يذوب الموضوع في ذاته. لكن أَوَلا تجد في الحالين معاً أنه «بقدر ما هو كان يتحدث عن الوحدة كان يبتعد عنها»؟[19] ذلك أن منطلقه القائم على الفصل بين الذات والموضوع، كان يخلق هوة سحيقة وردمة محيقة بين الفرد وفكره ما كان لها أن تملأ أبداً أو تهدم: إن هو حضر غاب الفكر وإن حضر الفكر غابت الذات. وهذا هو ما عبرت عنه الشخصية باسم «الصراع». وهي حين عبرت عن ذلك تجاوزته من حيث لم تعلم، وإنما الذي علمه إنسان المطلق. وبهذا تحقق التفكر المطلق ـ الوحدة ـ بل ألغى نفسه ونفى ذاته.

ذلك أنه «في العلم المطلق توقفت الفلسفة عن أن تظل تفكراً في الغير وانعكاساً في الآخر. لقد اكتملت دائرة التفكرات والانعكاسات»[20]؛ بمعنى أن التعارضات التقليدية التي تنحلّ، عند آخر المطاف، إلى التعارض الأساسي: «الوجود في ذاته» و«الوجود لذاته»، أو «الوجود» و«القول»؛ قد ذابت. صار الواحد إذاً حقاً والحق واحداً. هل عدنا إلى مقولة «الحقيقة» من جديد؟ الحال أن المقولة القديمة كانت مقولة مباشرة لم يخترقها التوسط، أما هذه فقد عرفت التوسيط والسلب؛ ومن ثمة كانت أنضج، لأن من شأن الأمر المباشر أن يأتي ساذجاً، وبالضد، من شأن الأمر غير المباشر أن يكون واعياً بذاته أكملَ. وفضلاً عن ذلك، هذه الوحدة المتوصل إليها ما كانت هي كالوحدة الأولى معطاة سلفاً ـ فليست هي العبارة عن الواحد الثابت الذي يمكن الإنسان أن يعتزل فيه كما يعتزل في حصن مقدس حيث لا قيام للفردية فيه ولا للطبيعة؛ على نحو ما نحن لمسناه لدى البوذي صاحب مقولة «الحقيقة». إنما الفكر، بما هو قول، ما كان من شأنه أن يوجد هنا بمعزل عن «العالم»، ومن رام مداواة جراح نفسه العليلة أخطأ وضلّ. أضف إلى ذلك، أن ههنا توسط السلب، بما هو نفي الطبيعة. فالعودة إلى الحقيقة اقتضت هذه الوساطة وتطلبتها ولم تنشد المباشرة ولفظتها. والإنسان، بما هو مرّ بمقولة «الشرط»، لا يمكنه أن يذوب في الحقيقة ذوباناً مباشراً ومن غير

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

توسط النفي، مثلما هو فعل سلفه الأول، وإنما هو جعل من نفسه فرداً إذ هو «فقد براءة الحقيقة»، بل حتى إنه فقد «هذا اللاوعي بسقوطه الذي شكلته مقولة اليقين[٢١]. بالجملة، لم تعد الحقيقة النهائية هنا كما كانت معطى، وإنما هي صارت حصيلة ونتيجة. وعلينا ألا ننسى أن المقولة القديمة رفضت «القول»، في حين ألفت هذه بين الوجود والفكر في قول جامع مانع واحد مطلق الاتساق غير مقيد حاوٍ لسواه غير لافظه.

، ولقد كان لاكتمال مبدأ «التفكر» هذا أثر على تصور الفردية والذاتية. إذ لم يعد يمكن تحقيق الذاتية الحقة إلا بتوسل الشأن الكوني. فالأمر الذاتي الحق هو الأمر الذي تتوسله كل الذوات: العقل والحرية. وإن ذاك الفرد المعتزل المتشبث بالذاتية الجزئية أو السلبية؛ أي ذاك الذي يطلب ما لا تطلبه بقية الذوات، إن هو إلا أحمق وامق فاقد للعقل أو مجرم خارج على القانون. ولا يظنن أن توسل دوالّ إشارة إلى ذات مخصوصة ـ «أنا» ـ أو زمان محدد ـ «الآن» ـ أو مكان معلوم ـ «هنا» ـ بمفيد لدمغة «الذاتية». ولا يتوهمن ذلك؛ فلا شيء أكثر عمومية من قولي: «أنا» «الآن» و«هنا». فهي تنطبق على أي إنسان، كائناً ما كان، وتسري على أية لحظة زمان، وتقال بالنسبة إلى أية إشارة مكان. وبالضد، لا شيء أكثر فردية من مفاهيم شأن «الإنسان» و«الزمان» و«المكان»، وذلك لأنها مثلها مثل «الأنا» و«الهنا» و«الآن» شأنها أن توجد وتعدم[٢٢]. وإن انتصار الفرد لمعناه، على التحقيق، اختفاؤه بما هو فرد. وهذا ما لم تدركه المقولات السابقة، فكان أن عبرت عنه المقولة الأقرب ـ «الشخصية» ـ بلفظ «قيم الآخرين» بما هي الشأن الكوني، وكان أن قامت ضده، كما عبرت عنه مقولة «الفهم» بوسم «عوالم الآخرين التاريخية»، وظهر في مقولة «الموضوع» «موضوعاً» للرؤية، وتبدى في مقولة «النقاش» «حقيقة»، وتجلى في مقولة «الإيمان» «إلهاً متعالياً»، وتعين في مقولة «الأنا» «تجاوزاً للذات». أما ههنا، في مقولة «المطلق» التي شأنها أن تدرك الأمر الكوني، فإن من شأن الفرد أن يختفي ويذوب بتحقيقه حريته الحقة. إذ الشأن فيه هنا أن يتجرد من فرديته، فيصير قولاً مطلق الاتساق. ها نحن صرنا أمام «نهاية الفردية»، بل «موت الفردية»[٢٣]. ففي الإنسان هنا يجد «الكل» أو «الجملة» ـ

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

سواء سميناه «عالماً» أو «تاريخاً» أو «إلهاً» ـ ذاته، وينظر في نفسه محققاً بذلك «القفزة» من الأمر المتناهي إلى الشأن اللامتناهي ومن الأمر النسبي إلى الشأن المطلق، «عابراً» نحو «الشأن الكوني».

٢ ـ تحقق مبدأ «الدنيوية» تحققاً تاماً

وفي ما يتعلق بتحقيق السمة الثانية من سمات الحداثة؛ نعني بها سمة «**الدنيوية**»، يلاحظ أن فلسفة المطلق (هيغل) رفضت، كما أسلفنا القول، «فلسفة الانعكاس» التي كانت تفصل الموضوع عن ذاته والذات عن موضوعها وتجعلهما شأنين مغتربين عن بعضهما البعض متخارجين. ومن ثمة، أبت هي أن تقبل بفكرة «انعكاس الفكر في متعال معطى مهما كان شكله»[٢٤]؛ أي أنها رفضت فكرة انعكاس الإنسان في الله وإدراكه لذاته به.

غير أن ههنا مسألة للتدقيق: ذلك أن المقولات السابقة، مثل مقولة «الشرط»، رفضت هي أيضاً أن يحدث هذا الانعكاس، بل هي ألحدت بالله وكفرت به. فَبِمَ تميزت مقولة «المطلق» عن سابقاتها؟ الحق أن ما صار يراه موقف «المطلق»، وقد بلغ بالأمر متمه، ليس هو ما صار يعتقد من أن الحداثة حققت النقلة من «تعالي الإله» إلى «محايثة الإنسان»، وذلك بما ظن من أن المحايثة تعني إنكاراً لله وإلحاداً به، أو بما هي أسفرت، إن لم يكن عن إنكار الإله والإلحاد به، فإلى نفيه إلى مكان متوار بعيد قصي؛ على نحو ما هي فعلت بعض مقولات الحداثة، وإنما صار إنسان عهد اكتمال الحداثة ـ إنسان «المطلق» ـ يرى أن الإنسان إن هو كان ينظر إلى ذاته بما هو «الغير» المواجه للعالم والجوهر والله، وإن هو كان يقابل ذلك بأن يجعل من نفسه الإحساس والشخصية والحرية، فإنه لم يكن بمستطاعه أن يفعل ذلك إلا لأنه كان دوماً أكبر مما يعتقد في أمر نفسه. غير أنه لم يكن يعي ذلك. فهو قد تصور نفسه حرية متعالية عن العالم، لكنها ليست الحرية المعلومة الحقة وإنما الحرية المجهولة غير المعروفة. فبين بذلك عن أنه بلغ مرتبة معرفة ذاته، إلا أنه جهل نفسه، لأنه ذهب ضحية «مثال للمعرفة» غير واقعي منعه من التنبه إلى أنه حقق حريته بالفعل بعرق جبينه وجهده في العالم وكده. وقس على ذلك تصويره لنفسه بما هو شخصية ولفظة لغيره، فلقد ذهب ضحية

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

وهم ذاتيته الذي منعه من أن يرى ذاته في ما ينكره؛ أي في عالمه الواقعي، معتبراً هذا العالم عالم أغيار، منطوياً على ذاته منكفئاً على عالم وهمه. والأمر نفسه يقال عن رؤية الإنسان لمعناه في وجود إلهه. فما كان يقدر هو أن يقر أن ما كان يراه في الله ويسقطه عليه إنما هو على التحقيق وجوده الأصيل[٢٥]. وما كان عليه إذاً إلا أن يخطو خطوة جزئية، في مقولة «الإنسان في العالم» التي هي مقولة «الله»، ليسترد الإنسان ثقته بنفسه. ولئن حق أن مقولات الحداثة جمعاء أسهمت في استرداده هذه الثقة بنفسه، فإنه يحق أيضاً أنها أبقت على تعارضه مع العالم. فصار يتصور، من جهة، أنه ذو قيمة، وصار يرى، من جهة ثانية، أن قيمته ليست في هذا العالم. وإن شجاعة المقولة الجديدة، بما هي مقولة «الإنسان في العالم»، لتكمن في إعلانها أن «الشأن الكوني» ما عاد «أمراً متعالياً عن الإنسان متوارياً في مكان قصي» وإنما هو صار «شأناً حاضراً يفعل الآن وهنا في كل آن». وحيثما بقيت فكرة «التعالي» (تعالي الإله)، قابلتها فكرة «التناهي» (تناهي الإنسان). لكن، ههنا في هذه المقولة «وضع فكر الإنسان (في كليته وغايته) محل الله»، بحيث صارت حياة الفرد تجري في هذا العالم وفي هذا العالم وحده[٢٦]. وبذلك عصفت المقولة بكل الآثار التي علقت بموت التعالي موتاً غير كامل، بل صارت إلى حد تأليه الإنسان.

٣ ـ بلوغ الحداثة قمة العقلانية

إن نحن تجاوزنا مسألة «الدنيوية» نحو السمة الثالثة من سمات الحداثة؛ نعني بها سمة «**العقلانية**»، ألفينا أنه لما تحقق التفكر المطلق ـ ألفة الذات بالموضوع وأنسة الموضوع بالذات، بل صيرورتهما الشيء الواحد ـ صارت الذات هنا «تتفكر» في الموضوع وصار الموضوع «يتفكر» فيها. والحق أن المقولات السابقة عملت، من جهة، على إثبات معقولية الموضوع (مقولة «الشرط» بخاصة)، كما إنها عملت، من جهة ثانية، على إثبات معقولية الذات (وبخاصة مقولة «الوعي»). غير أن التعالق بين المعقوليتين خفي عنها وغاب. إذ كيف للمعقول (الذات) بأن يضاد المعقول (الموضوع)؟ وأنى للعقل المفكر أن يعاند العقل المتفكر فيه؟ لقد صار العقل، في المقولة الجديدة،

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٨، ٣٣٤، ٣١١، ٤١٧ و٣٣١ على التوالي.

ذاتاً وموضوعاً في آن، بل صار «العقل ـ الذات» و«العقل ـ الموضوع» عقلاً واحداً. وهو بتفكره في الموضوع تفكر في ذاته، وهو بتفكره في ذاته تفكر في الموضوع[٢٧].

والمترتب عن هذا أن الوجود بأكمله أضحى عقلاً. لقد انتهى إذاً عهد التفكير في الموضوع المعزول والذات المتوحدة. وبانتهائه انتهى قول الفرد بما هو القول المتفرد، وصار قول العقل ذاته بما هو العقل الجامع، وبان بأنه من المحال الحديث عن غير العقل، لأن العقل صار كل شيء، وما عاد له غير. والمتضمن في هذا، أنه ما صار بمكنتنا أن ننظر إلى العقل من جهة نظر الفرد، بل صرنا ننظر إلى الفرد ذاته بما هو موجود حر عاقل، من جهة العقل[٢٨]. آنها تعالق العقل والحرية والوجود.

غير أن السبيل الذي سلكه «المطلق» في تقرير هذه الحقائق ما كان هو أرضاً واطئة، وإنما هو كان مسلكاً وعراً. فلقد ورث المعارضات التي أقامتها المقولات السابقة ـ خاصة مقولة «الوعي» ـ بين الفهم والحساسية، وبينه والعقل النظري، وبينه والعقل العملي، كما ورث القول بالتعارض بين عالم التجربة وقانون العقل، وبين تناهي الإنسان ولاتناهي الحرية. . وعند إنسان موقف «المطلق» فإنه لا تعارض بين هذه الثنائيات كما يتعارض الخصمان. إذ التعارض هو ما يسلب الغير حقيقته فلا يصير العقل عقلاً إن عارضه الإحساس مثلاً أو شوش عليه الفهم. إنما العقل يتضمن الإحساس والفهم معاً ـ الأمر الفردي والجزئي ـ ويتجاوزهما نحو الشأن الكوني. وقس على ذلك معارضة المتناهي للامتناهي. فهما وجهان لكل واحد وجملة مفردة يندمجان فيه فكراً وواقعاً، نظراً وتحققاً. ذلك أن بمكنة العقل، بل من أوكد واجباته، أن يستوعب المشاعر (الإحساس) والاستدلال (الفهم) والأمر المحسوس (الأمر المتناهي) في جملة واحدة هي عبارة عن صيرورة (العقل). وهذه الجملة ما كان من شأنها أن تتحقق في الواقع الطبيعي وحده وإنما الشأن فيها أيضاً أن تسري في عروق الواقع التاريخي والأخلاقي والسياسي والديني. فلا شيء من هذه المجالات من شأنه أن «يعزب عن العقل الواعي بذاته»[٢٩]. العقل هو

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٩) Eric Weil, Entrée: «Raison.» dans: *Encyclopedia universalis*, tome 13, pp. 969-975.

الجملة. وإنه ليستوعب الكل: هو الموضوع الواحد والذات الواحدة. وهو متحقق بالفعل، طبيعة وتاريخاً وأخلاقاً وسياسة وديناً وفكراً. وليس علينا خلقه أو بدعه، وإنما هو قائم متحقق في التاريخ والمجتمع والدولة التي ينتمي إليها الفرد، بما هو عضو في جماعة، والتي شأنها أن تصيّره كائناً كونياً بتوسل مؤسساتها الموضوعية القائمة.

وحدها الفردية الجزئية السلبية؛ أي الفردية المتطرفة الفاسدة، يمكنها أن تتمرد ضد العقل المتحقق، وأن ترفض التفكر في موقعها من العالم؛ هذا إذا لم يعمل العقل الماكر على تحويل هواها إلى تعقل حريتها وحرية تعقلها[٣٠]. ولئن هو حق أن الأمر اللامعقول والعرضي والمتناهي أمور «واقعية» موجودة في التاريخ (أحداث عرضية) والطبيعة (ظواهر غير مقننة)، فإنه يحق من هذه الجهة ذاتها أنها ليست بالحق. فهذه أمور متناهية لا تصمد أمام تفهم العقل أو المفهوم الذي شأنه أن يتجاوز الأمر العرضي والصدفي ابتغاء الشأن الجوهري والأساسي. وما هي إلا نتاج نظرة العقل القاصر ـ «الفهم» أو «الميز» ـ بما هو العقل غير المتفهم ولا المستوعب. وما يوجد، على التحقيق، سوى «عقل العالم»، في بعديه الكوني والفكري ـ أو الموضوعي والذاتي ـ بما هو عقل في هذا العالم ومنه.

ومعنى هذا، أن المهمة التي انتدب العقل نفسه إليها، انتداباً واعياً، منذ أن هو بدأ في التكلم (عن ذاته) قد تحققت بالفعل. فلم يعد يعزب عليه ما لا ينعلم وما لا ينقال، وما صار من شيء يعزب عن إمبراطوريته. ذلك أنه «لا إيمان، مهما بلغت درجة معقوليته، يمكنه أن يتم ما لم يكن من الممكن تتمته على غير هذا الوجه. ولا غيب متوارياً عن الفكر صار موجوداً، ولا فكراً ذاتياً صار بديلاً..»[٣١]. وإنها للعقلانية المطلقة.

وأصل عدم الاكتمال هذا، الذي «شوش» على الحداثة وجعل منها «فكر ثنائيات» (الموضوع/ الذات، التعالي/ المحايثة، الوجود/ الفكر)، إنما هو إعمال آلية الحداثة الرهيبة؛ نعني بها آلية «الفهم» أو «الميز» ((l'entendement (verstand))، بما هي آلية تفكير الكائن الفردي في الأمر الفردي لا في الشأن الكوني، ونظر الكائن الجزئي في الأمر الجزئي لا في

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٦٩ ـ ٩٧٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٦٩ ـ ٩٧٥.

الشأن الكلي، واعتبار الكائن المعزول في الأمر المعزول لا في الشأن الشمولي، وبما «الفهم» لسان حال الصراع والنفي والشغل والقسر؛ به يثبت الإنسان نفسه ويثبت العالم وقد عارضه بثباته هذا. مما يفسر إخفاقاته المثيرة التي ما كان لها أن توصله إلا إلى النتيجة «اللا أدرية» التالية: إن من شأن الله ألا يُدْرَكَ، ومن شأن الطبيعة ألا تفهم، ومن شأن الأخلاق ألا توجه، ومن شأن الدولة ألا تقوم إلا على العسف والخوف منه(٣٢). غير أن الإنسان، بما هو كائن فاعل، إذ يعمل يقهر هذا الغير الذي جرده من نفسه وجرد نفسه منه ويتوقف عن النظر إلى ذاته بما هو «غير الغير»؛ فلا تصير الطبيعة والعالم والمجتمع والدولة أموراً غريبة عنه وإنما تصير له أليفة وعنده مستأنسة، كما يسمح له الأمر الكوني بأن يتعرف على ذاته فيه بعدما حققه في مساره المتجاوز لكل التعارضات ولجميع الخصوصيات(٣٣). بفضل المطلق إذاً تختفي الذات والموضوع ويختفي الغير ويتكامل العلم والحرية، فيعلم الوجود أنه العقل والعقل أنه الوجود. وبهذا يتم الختم على مسار «التفكرية»، كما إن «المتعالي يتنزل إلى القول الذي هو عالم»(٣٤)، فتتحقق الدنيوية. وبتحققها يتأله الإنسان. فضلاً عن أن العالم يصير عقلاً والعقل عالماً؛ فتتحقق العقلانية. وبتحقق التفكرية والدنيوية والعقلانية تتحقق الحداثة التامة؛ عنينا بها سمات «الحرية» و«الرضا» و«العاقلية». فيصير الإنسان «عقلاً» بما هو يفهم العالم الذي أَنِسه الفهم كله، و«عاقلاً» بما هو يحيا في عالم تام المعقولية، و«حراً» بما هو يرضى بعالمه هذا ويشعر به(٣٥). أهي نهاية الحداثة إذاً؟

ثانياً: نهاية الحداثة

الحق أنه إن كان متعلق القول هنا أمرين: نهاية «السالبية الإنسية» ـ ومن ثمة «نهاية التاريخ» ـ واكتمال «القول المطلق الاتساق» ـ وبناء عليه «نهاية الفلسفة» ـ فإن جواب إنسان «المطلق» بهذا الصدد واضح أتم الوضوح، وليس لنا إلا أن نفصّل القول فيه أمراً أمراً:

من الثابت المؤكد عند موقف «المطلق» أن الإنسان، إن هو حقق أمره،

---

(٣٢) Weil, *Logique de la philosophie*, pp. 331 et 333 respectively.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

كائن أو حيوان يريد شيئاً من لدنه للدنه أو من ذاته لذاته[٣٦]. وهذا ما سماه هيغل باسم «سالبية الإنسان»، أو هكذا بإهمال: «السالبية». إن الإنسان كائن حي شأنه في ذلك شأن باقي الكائنات الحية الأخرى، غير أنه وإن كان نظيراً للآخرين فهو مخالف لهم. إذ ليس هو مجرد نظير، أو ليس هو النظير بإطلاق. إن له حاجات مثله مثل أي حيوان، إلا أنه لا يكتفي بها حتى لا ينعت بالحيوان، وإنما هو يثريها بما عنده؛ أي بما يوطن نفسه عليه من متجدد الرغبات. فبحاجاته شابه الحيوانات، وبرغباته خالفها. ورغباته حاجاته التي أنشأها لنفسه، وما كانت هي متأصلة في طبعه، كما هو الشأن عند الحيوان. فحاجته إلى الجنس، بما هي حاجة غريزية مثل حاجات كل الحيوانات، تغلب عليها رغبته، لا في تملك الشريكة، كما يفعل الحيوان، وإنما في أن يصير محبوباً لها. وحاجته إلى الغذاء، مثله مثل سائر الحيوانات يشبعها، لكن تغلب عليها رغبته في تحويل ثمار الطبيعة، وذلك بالضد من الحيوانات. ونزوعه إلى التصارع دفاعاً عن الذات ضد الأغيار يماثل شبيهه عند الحيوان، إلا أنه لا يكتفي بذلك. فهو لا يتوق إلى تدمير العدو تدميراً، وإنما هو يتشوف إلى استعباده استعباداً حتى يعترف له بغلبته وتفوقه، بما له من توق إلى التفوق وبما له من نزوع إلى إيلاء الغير ما كان يتولاه بنفسه: تهيئ المأكل وحراسة الحريم وتربية الأطفال وغيرها من الشؤون الأهلية. . . وبالجملة، ليس الشأن في الإنسان شأن الحيوان، لأنه ليس هو ما هو بالطبع والغريزية، بل إنه لا يريد ما هو عليه ولا يرغب فيه ولا هو يرضى عنه ويسكن إليه، وإنما هو ما لا يرغب في ما هو؛ أي أنه رفض ونفي وسلب.

الإنسان إذاً نفي وسالبية. وهذا هو الذي يفسر كونه الكائن الوحيد الذي يستعمل لغته لقول: «لا»؛ أي للحديث عما لا يوجد وللتعبير عما لا يرضيه ولا يرغب في أن يكونه. أكثر من هذا، لا يكتفي الإنسان بتغيير الشيء ـ فالنحلة أيضاً للشيء مغيّرة حوّالة ـ وإنما هو يغير طريقة تغييره للشيء ويحولها؛ أي أن شأنه أن يحول الشيء بالصنعة وأن يحول الصنعة القديمة بالمستحدثة. ومن ثمة كان الإنسان تحويل تحويل وتغيير تغيير. وهذه هي التقنية. وآلة التغيير هنا، آلة النشاط التحويلي النفيي، هي اللغة بما هي العبارة عن الفكر أو العقل؛ أي بما هي نفي الأمر المباشر والشيء المعطى[٣٧].

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨.

فقد تحصلت بهذا أمور ثلاثة: **أولها**؛ أن الإنسان كائن ناف سالب شأنه أن يفعل في المعطى إذ ينفيه وينكره. **وثانيها**؛ أن شأنه أن ينكر ذاته بما هو المعطى، فيتغلب بذلك على طبعه. **وثالثها**؛ أنه ينفي نفيه للمعطى ذاته، وذلك بما أن من شأن نفي المعطى أن يصير أمراً جامداً ثابتاً؛ أي أن يصير معطى جديداً. فما إن يستحدث الإنسان لنفسه طبيعة جديدة حتى يقوم بنفيها من جديد بما هو الكائن الذي شأنه أن ينفي نفيه وأن ينفي كل معطى، بما فيه معطاه، بعد ألّا يرضى عنه. وهو لا يعبر عن حاله إلا ليلغيه ويتجاوزه نحو خلق ما يرضيه ويسعده، بل نحو الانتصار على عدم رضاه وعلى سالبيته ذاتها في آخر المطاف[٣٨].

والإنسان إذ يتحقق له هذا الوعي يتنقل من الوعي بالعالم الخارجي، الذي هو يغيره ويحوله ويبدله، إلى الوعي بذاته بسبب من تغييره لذاته عن طريق الفعل وبوفق الشرط. وهو بذلك يحصل على الرضا لما يكون قد حول كل المعطى بمنحه شكله الإنسي؛ سواء أكان هذا المعطى هو الطبيعة الخارجية أو الحياة الداخلية ضمن الجماعة البشرية. وهذا ما يتحقق بالتدرج عبر التاريخ. وإذ يعتلي الإنسان الحديث ـ إنسان «المطلق» ـ قمة التاريخ، فإنه يلقي نظرة توليفية على ماضيه، فيتبين له ما أراده بفعله وتغييره وتحويله من غير علم لما يريد وبعلم لما كان لا يريد. يتبين له، إذاً، أن الإنسان الحديث إنما هو أَنَّسَ العالم، وأنه كان يبحث، منذ بدء التاريخ، عن تحقيق حريته، وكان يبحث عن أن يفهم وضعه؛ أي أنه كان كائناً عاقلاً. وبالجملة، إنه الكائن العاقل بما هو يحيا، وهو الكائن الحر الراضي بما هو يحس[٣٩]. لقد تحقق العقل وهو يعلم أنه تحقق: لقد فهم أنه أصل عدم رضا الإنسان ونزوعه نحو السلب. وها قد أرضى تحقق العقل سالبية الإنسان؛ تلك القوة التي كان بفضلها يفرض نفسه على الواقع. وهو إذ يعلم ذلك يعلم أنه راض. ها قد علم أنه لم يكن راضياً، وصار يعلم الآن كيف صار إلى الضد، وأنه لم يعد له ما ينفيه أو يسلبه: فالذات والموضوع اندمجا في الإنسان بما هو عقل وحرية. وها هو صار يعلم أنه عقل حر وحرية عاقلة؛ وذلك بفضل فعله السالب الذي التهم كل ما كان يتقدم إليه. وإنها لنهاية مسار السالبية إذاً، فإذا الوجود يظهر بأكمله على أنه «جماع تناقضات» وأنه تصالحها، وذلك بما ثبت

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

من أمر التناقضات أنها محركة الحركة التي تتحقق فيها الحرية ويجد العقل فيها ذاته ويبلغ الوجود منتهاه. فبحركة صراع الإنسان ضد الطبيعة يتحقق له الإشباع، وبفضل صراعه ضد الجماعة يتحقق له الاعتراف. ههنا إذاً إيذان بـ «نهاية الصراع»[٤٠]. وبنهايته وحده أمكن الإنسان أن يعي ما قام به وعياً تاماً بانتصار تام. إلا أن هذا الوعي لم يحصل له عند بدء الحداثة، ولا في أواسطها، وإنما عند مَتمِّها.

الحقيقة أن مقولة «الشرط» هي التي تحقق فيها مفهوم «السالبية» بامتياز، بما هو العبارة عن «الفعل الإنسي على التحقيق» حيث ظهر الإنسان فيها بما هو «فاعل في الطبيعة» مغيّر لها محوّل مبدّل. لقد أدركت هذه المقولة، من جهة، أن الإنسان حيوان؛ أي جزء من الطبيعة. ومن ثمة يقع تحت وطأة سلب الطبيعة؛ أي العنف (الحاجة، الغريزة). ثم إنه يعارض سلب الطبيعة بسالبيته هو؛ بمعنى أنه لا يكتفي بوجوده كما يعثر عليه، وجوده المتعلق بالغير (الطبيعة) ـ فهو ليس مناط شرطه، ومن ثمة لا يريد أن يحيا بالطبيعة في الطبيعة كما يحيا الثور أو الذئب، وإنما هو يفعل في الطبيعة ويغيرها. وهذا ما أدركته المقولة فعلاً. ولذلك تحققت عندها الفكرة الحداثية القائلة بمعقولية العالم وبكونية الفرد. لقد فهمت الطبيعة واستوعبتها بما هي عاقلة، كما أدركت البشرية بما هي فاعلة العنف ضد العنف تحقيقاً لذاتها، بالإضافة إلى أنها حققت اختفاء «الأمر الفردي» في «الشأن الكوني» بما أن الفرد ما عاد شيئاً سوى وظيفته داخل المجتمع. لكن، ما نسيته هذه المقولة هو ما أرادت بالذات استبعاده؛ نعني أنها لغة. والحال أنه إن كان لا شيء «يوجد» في عين الحيوان، فذلك يعود إلى أن لا أسماء للأشياء عنده. فهو يتغذى بتدمير الشيء أو تملكه تملكاً مباشراً، وبينه وما يحتاج إليه لا يوجد شيء؛ فهو والشيء أمر واحد. ولذلك هو يرضى بإرضائه لحاجاته؛ هو حاجاته. أما الإنسان فإنه لا يرضى بتملك الأشياء تملكاً مباشراً، على نحو ما يفعل الحيوان، لأنه لا يرضى أن تتملكه الحاجة والطبيعة، ولا يريد أن يحقق الرضا الطبيعي البهيمي. ولعل هذا ما تنبهت إليه مقولة «الشخصية». فعندها أن الإنسان لا يمكنه أن يحصل الرضا بالطبيعة وفيها؛ لأن الطبيعة، بما هي صموتة غير واعية أو عاقلة، لا تعرف كيف تقر له بهذا التحقيق وتعترف. وحده اعتراف مملوء بضجيج الكلمات، أي اعتراف إنسي، يرضيه أو يرضي

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣ على التوالي.

مَخِيلته. ولا يكون هذا الاعتراف إنسياً حقاً ما لم يكن اعتراف الأغيار به. ومن وجهة النظر هذه ظلت مقولة «الشرط» مقولة العبد الذي انشغل بالطبيعة ولم ينشغل بالغير البشري؛ نعني به السيد. ولئن هو صح أن الحداثة إن هي إلا وعي العبد الخدوم وقد تحرر بما غير من طبيعة، صح أيضاً أنه كان على هذا الوعي أن ينمو ويتطور وأن يواجه الغير الإنسي وينتصر. ولذلك كان يلزم الانتقال من عبد لا يستفيد من ثمرة اشتغاله على الطبيعة، فينقلب إلى تبخيس الرضا الطبيعي الذي حرم منه، إلى وعي يشتغل على نفسه؛ أي الانتقال من مقولة «الشرط» إلى مقولة «الوعي».

بيد أن عيب مقولة «الوعي» هذه أنها، وإن هي أفلحت في رؤية الشأن الكوني متحققاً في العالم الدنيوي، فإنها أبقت على ذاتها خارج العالم متحاشية أن تحتك به فتفقد طهارتها الأولى. وهي، وإن أقرت بوجود الشأن الكوني، انفصلت عنه وانسلخت. أوَليس من شأن الوجود عندها أن يتعارض مع الشيء الظاهر تعارض الشأن المتعالي مع الأمر المحايث وتعارض الأنا مع الشيء والحرية مع القسر؟ وبالجملة، الشأن الكوني عندها باب من أبواب ما لا يمكن التفكير فيه، والواقع والعقل مجال للمصادرة وحسب، والمطلق ملقى به في غور من الزمن المستقبل لا ينتهي أبداً[٤١]. لكن، بما صار إنسان «الوعي» يحاول فهم العالم وتأويله، فقد تحول إلى إنسان «الفهم» الذي يعي مختلف المواقف التي مر بها من غير أن يعترف أو يقر بأنها كانت مواقفه هو بالذات. أليس هو يريد أن يجعل من نفسه الشأن الكوني الذي شأنه أن يعلو على المتناقضات عوض أن يواجهها ويصارعها؟ لكن، لما كان وعي إنسان الفهم بذاته وعياً غير مكتمل، فإنه صار بهذا يشعر بذاته بما هو «شخصية». غير أن ما أهملته مقولة «الشخصية» هو أن صراعها ضد الغير إن هو إلا صراع وهمي، وأنها ليست هي التي قضت على عنف الآخر وإنما «الشرط» فعل ذلك بفضل فعله وشغله وعلمه وفهمه. علاوة على أن «الشخصية» ترفض القول وتتشبث بالإحساس. وبالجملة، كما إن موقف «الشرط» أهمل الذاتية، كذلك هي «الشخصية» أهملت العالم. إلا أن «المطلق» نظر في الذاتية بما هي في العالم؛ أي بما هي تحيا في الأمر الكوني الذي تحقق بفعل سالبية الإنسان.

وبتحقق هذا الوعي تحقق القول المطلق. لقد سبق أن قلنا: إن الإنسان

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

حيوان الشأن فيه أن يتكلم لكي يقول: لا. وهو يعلم كيف يتكلم ليقول ما لا يوجد؛ نعني ما لم يعد موجوداً وما لم يوجد بعد. لكنه يخفق حين يريد قول ما يوجد. وذلك لأن «اللغة ما كانت هي أداة معمولة لقول ما يوجد، وإنما حقيقتها أنها أداة جعلت للعبارة عما لا يرضي الإنسان والإبانة عما لا يرغب فيه. وما كان مضمونها ليتعلق بما هو كائن، وإنما دار هو على ما هو غير كائن»[٤٢]. لكن اللغة اكتست طابع «السلب» هذا لأنها كانت تعبيراً عما لم يكن بعد مكتملاً؛ أي عن مشروع الإنسان في فورة الواقع. . غير أنه الآن بعد أن انتهت سالبية الإنسان بتحقيقه العقل الحر والحرية العاقلة ـ وهما ما كان يبحث عنه منذ البدء ـ «انتهى الكل وبلغ حد الكمال»[٤٣] بعد أن صار الكل هو الوجود والعقل، وصار الوجود هو العقل، وصار العقل هو الوجود؛ وصارا كلاهما الحرية. ما بقي إذاً هناك أي تعارض يحتاج إلى عمل السلب. ههنا حيث «صار الإنسان، بما هو كائن كوني، يعلم أنه راض رضا كونياً ونهائياً، وراض على نحو معقول، صار العالم معنى وانتهى التاريخ بما هو تحقيق المعنى المطلق»، كما توقفت اللغة عن التذمر وعن العبارة عن السلب. . وصارت تستوعب كل التناقضات في جوفها وتتجاوزها؛ أي صارت قولاً مطلق الاتساق. . بمعنى أنها أضحت صمت نظر وعدم اهتمام أو اكتراث؛ أي حكمة[٤٤].

١ ـ نهاية التاريخ

والمترتب عن غياب السالبية أمران: **نهاية التاريخ** وتحقيق الحضور. فأما نهاية التاريخ، فإن المطلق منها متأكد. لقد بلغ التاريخ عنده منتهاه[٤٥]. وماذا بقي للإنسان أن يفعله بعدما اكتملت سالبيته وتوقفت؟ أوَليس هو الكائن الذي شأنه أنه يحد بالسلب؟ لقد صار الإنسان إذاً حراً، وبفعله أصبح كائناً كونياً؛ ومن ثمة تحرر من الخصوصية التي لطالما هو حاربها في ذاته وفي عالمه. ومعنى هذا التحول، أن للعالم تاريخاً، بل ليس العالم إلا التاريخ. لكن، بتوقف السالبية عاد هذا التاريخ إلى بدئه؛ أي إلى الوجود غير التاريخي. لقد انتهى دور السالبية الإنسية. وهذه السالبية، التي هي كانت ممثلة الروح ضد

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٤ و١٠ على التوالي.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

المادة والذاتية ضد الموضوعية والحياة ضد الموت والمعقول ضد اللامعقول والقانون ضد العنف والوجود لذاته ضد الوجود في ذاته، انتهت واختتمت، وذلك لأنها انتصرت بما أنه أصبح الضد ملتحماً بالضد في توليف تام. وهو توليف ضمن للإنسان، بما هو إنسان، تحقيق الرضا التام؛ ومن ثمة الحكمة؛ أي أننا أصبحنا أمام الإنسان «الحاضر أمام عالم حاضر»؛ نعني أمام إنسان «الإيجاب» الذي تحقق بفعل نفيه السالبية غير الواعية. وهو الإنسان الذي حقق «السعادة القصوى» و«الامتلاء الذي لا يروى»[٤٦]. أَمَا آن لهذا الإنسان إذاً أن يصمت، لا لأنه ألقى بسلاحه أمام قوة الحاجة وفورة الرغبة، وإنما لأنه أشبع الأولى وأروى الثانية؟ لقد صار الإنسان هو العقل ذاته، ومن ثمة ما عاد هو بحاجة إلى العقل ذاته. وبهذا «أغلقت الدائرة» بعدما حقق الإنسان آخر رغبة؛ نعني الرغبة في أن يكون حراً، وفي أن يتحرر من الرغبة، وفي ألا تكون له رغبة على الإطلاق.

٢ ـ نهاية الفلسفة

هذا في ما تعلق بتوقف السالبية الإنسية ونهاية التاريخ، أما في ما يتعلق بتوقف القول الإنسي **ونهاية الفلسفة**، فإن إنسان المطلق يرى أن ما من قول مر بنا، في المقولات، إلا وكان شأنه أنه قول «جزئي» و«ناقص». ولذلك كان هو يبحث عن «الكلية» و«الكونية» باستمرار. وطالما هي ظلت حركة الواقع في فورة، استمر الإنسان في فعل سلبه. لكن، ما إن توقفت فورة الواقع، بتوقف سلب الإنسان وفعله، حتى صار القول قولاً تاماً مكتملاً. ومعنى تمامه هنا هو عدم تعلقه بالفردية: فالفرد مات، والقول صار قول الشأن الكوني لا قول الأمر الفردي؛ أي أنه صار القول المتسق بإطلاق. ومضمون هذا القول المتسق إنما هو أن الإنسان صار حراً حرية موضوعية، وأن العالم آل إلى عالم حرية، وأن الفرد أضحى بمكنته أن يحيا فيه. فقد تحصل أنه ما عاد في العالم مكان لعدم الرضا المعقول؛ بمعنى أن العالم الحاضر صار يضمن الرضا للفرد الذي صار بدوره يحيا في مؤسسات معقولة تحققت بفضل سالبية الإنسان في التاريخ[٤٧]. فقد ترتب عن هذا، أن الإنسان ألغى نفسه ههنا، من حيث هو معطى ومن حيث هو طبيعة، كما إنه ألغى

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.

إلغاءه لذاته؛ فكان أن تحقق له، إثر ذلك، الرضا. وهذه «السالبية المزدوجة» هي التي سمحت له أن ينطق بصوت العقل، بل أن يصير العقل ذاته. ومعنى هذا، أن القول المتسق ما عاد هو قول الفرد بما هو فرد ـ فالفرد مات ـ لأنه «لا قول متسق للفرد بما هو فرد»، وإنما هو صار «قول العقل ذاته»؛ أي قول العقل بما هو الوجود والحرية؛ نعني بما هو «الكل» الذي لا غير له و«الجملة» التي لا سوى لها[٤٨].

لكن، في عرف هذا الفرد، فإن القول الذي يكشف عن الحرية في الوجود هو مجرد «غير» أو «خارج» أو «قسر»؛ وذلك لأن «الفرد في ذاته ليس قولاً مطلق الاتساق»، وإنما هو كائن متناه وخاص؛ أي أنه خليط من القول والعنف. غير أن الموقف المطلق يرى أننا ينبغي ألّا «نستوعب القول من خلال الفرد»، وإنما علينا أن نبادر إلى الضد؛ أي أن علينا «أن نستوعب الفرد من خلال القول»[٤٩]. لقد كانت الفلسفة، بما هي القول المتسق، تبحث منذ البدء عن تثبيت نسقيتها وواحديتها؛ أي أنها كانت تسعى إلى تحقيق القول المطلق الاتساق. . وفي مقولة «المطلق» بلغت الفلسفة هذه الفكرة. وببلوغها إياها اختتمت؛ إذ هي فهمت كل شيء، كما إنها فهمت ذاتها الفهم كله[٥٠]. والسؤال عن إمكان الخروج عن هذا الاكتمال لا يمكن أن يكون، بعد هذا الذي تبين، سؤالاً فلسفياً؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يكون سؤالاً يجيب عنه التقليد الفلسفي الذي بلغ ختامه ومتمه ـ وإلا كان آنها سؤالاً عن عدم الاتساق. فإن هو طرح لذلك، كان طارحه الإنسان الذي يعارض الاتساق؛ أي ذاك الذي شأنه أن يعارض الفلسفة.

لكن، ههنا مسألة تحيّر فيها الأفهام: وهي أن الموقف المطلق لما أعلن هو عن «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة»، كان مدار الأمر عنده على الإنسان بما هو إنسان، أو قل على الإنسانية، ولم يكن متعلق القول عنده الفرد بما هو فرد أو الفردية. والحال أن شأن الفردية أن تتمرد على القول بالختم والنهاية، وأن تثور على إعلان الموت والخاتمة. ولذلك هي تعلن أن للمطلق تاريخه الذي انتهى، وأن لها تاريخها الذي لم يبتدئ بعد، وأن للمطلق قوله

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٣ و٥١ على التوالي.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

الذي اختتم، وأن لها إحساسها الذي لم تعبر عنه بعد. والحق أن اللعبة أضحت، بعد الإعلان عن «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة»، مسألة صراع بين المطلق الذي ادّعى أنه استوعب الكل والفردية التي انتفضت ضد الكل.

لقد تعلق حديث الموقف المطلق عن تحقق الحداثة واكتمالها بالإنسان، بما هو كائن كوني لا بالفرد المتمرد؛ بمعنى أن الذي حقق الحرية عنده والعاقلية ـ ومن ثمة الرضا ـ ما كان الفرد وإنما الإنسانية، وأن الذي حقق القول المطلق الاتساق والمعقولية والتفلسف الحق ما كان الفرد وإنما البشرية. فقد ترتب عن هذا، أن الحكمة، بما هي القول المطلق الاتساق بعد نهاية التاريخ، تحققت للإنسان بما هو إنسان لا للفرد. إلا أن هذا القول يَظهر للفرد بمثابة الغير الخارج وبمثابة القسر. فالفرد، بما هو فرد، ليس قولاً متسقاً وإنما هو قول نهائي ومخصوص؛ أي أنه توليف بين القول والإحساس، بين القول والعنف، وأنه يمكنه أن يختار هذا أو ذاك، ولا يستطيع القول المطلق أن يجبره على صنف من الاختيار[٥١]، لأن كل حجة تلزمه بالاتساق تصادر على ما تلزمه به. فالفرد، من حيث هو فرد، ليس أبداً حكيماً. وهو لا ينفلت من قبضة العنف ولا يصير أبداً حكيماً إلا بفهم عنفه. ولكثرة ما هو لم يفهم عنفه أو يتفهمه! ولا يمكنه أن يستوعب العنف في القول ويهزمه. ولذلك هو يستمر في الإحساس والسلوك كما كان يفكر الناس «قبل أن ينتهي التاريخ ويتحقق العلم المطلق»[٥٢]. ها هو قد خبر العلم المطلق وعلم قوله بنهاية التاريخ وكمال الفلسفة، لكنه لفظ ذلك كله مفضلاً اللاتاريخ على التاريخ وعدم الاتساق على الاتساق. إنه خيار محال من جهة نظر القول المطلق الاتساق، لكنه خيار ممكن مع ذلك. إنه خيار «الإنسان المتمرد على العلم المطلق». وإنه لخيار دال وقوي الدلالة[٥٣].

وما زال القول المطلق لا يتفهم هذه «الفضيحة»: فهو يعي تمام الوعي أن الفرد، بما هو معطى أمبريقي، يحاول الانفلات من قبضته المحكمة. ومع ذلك، يرى أنه لا انفلات له، لأنه يستوعب الفرد داخله؛ أي داخل العقل، فلا يبقى خارجه[٥٤]. وإنه ليضيف: لئن هو حق أن الفرد، من حيث هو كان

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

فرداً، لم يكفّ أبداً عن مجابهة الطبيعة ولن يكفّ، فإنه يصح أيضاً أن «البشرية يمكنها أن تعلن أنها حققت الرضا النهائي؛ أي الرضا الحق وليس الرضا الذاتي الشخصي»(٥٥). ثم تجده يقول: لئن هو حق أن الفرد، بما هو خصوصية وعنف، يتأبى عن المعقولية، فإنه ينبغي ألّا ننسى أنه، بما يصيره من إنسان كوني بفعل سالبيته (مواجهته لعنف الطبيعة بعنف فعله) وقوله المطلق الاتساق، يرتفع فوق معطى وجوده، فيتراءى له العنف وقد استوعب في العقل الذي حرره من عبودية الحاجة ومن ذاته بما هي معطى(٥٦). ويزيد في التعليل: لئن هو صح أن الفرد، بما هو فرد، ما كان من شأنه أبداً أن ينفلت من قبضة العنف؛ أي من قبضة «الحاجة» و«الغريزة» و«الغير» ـ ومن ثمة، ما كان له أن يفلح أبداً في أن يصير حكيماً طالما هو يفعل ويحيا ـ إلا أنه يصح أيضاً أن بمكنته إن هو اهتدى إلى الإقبال على الحكمة وتحقيقها بفهم العنف وفهم سالبيته اتجاهه، شريطة أن تكون البشرية قد تقدمت كل التقدم حتى لا يعود العنف متعلقاً إلا بالفردية بما هي فردية، وأن يصير كل أمر كوني عام شأناً مشتركاً قد دخلته الفكرة الإنسية؛ أي شريطة أن يكون المرء واثقاً، وثوق العقل لا وثوق الحس، بأنه عضو في جماعة إنسية وجوده فيها حر عاقل معترف به من طرف جميع الأطراف ومن طرف كل فرد فرد في الجماعة؛ فلا يكون بالتالي تابعاً للغير إمعة(٥٧). وبالجملة. كل شيء انتهى، كل شيء اكتمل. والتعارض الذي بدا لنا غير قابل لأن يتجاوز ـ تعارض القول والعنف ـ تم تجاوزه والسيطرة عليه. وإذا حق أن الفرد ما فتئ، طيلة تاريخه، يشعر بوطأة العنف في حياته ويخشى من تهديده الدائم لوجوده، فإن المطلق صار الآن يعترف أن العنف ليس جوهر الإنسان من حيث هو كان إنساناً؛ أي الإنسان الحر العاقل، وإنما هو جوهر الفرد بما هو فرد؛ أي أنه كنه الذاتية المتطرفة؛ ومن ثمة لم يعد يرى في العنف ما يلزم نسيانه وكبته، وإنما ما تم تطويعه وضبطه. فكل عنف أضحى له عنده معنى في إطار من العقل(٥٨). ولذلك، تحقق عنده أن بمكنة الفرد، بما هو كذلك، أن يظل يتكلم ويتحدث في هذا العالم الدنيوي، لكن كلامه لن يكون آنها قولاً عاقلاً ولا بياناً متسقاً. وليس يعني هذا أنه يصير غير مفهوم للمطلق؛ أي قولاً

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

متهافتاً محالاً ـ فذلك أمر لم يصر بالإمكان الآن بعد تحقق المعنى المطلق وانتهاء التاريخ؛ إذ كل الأقوال ـ حتى تلك الأقل شأواً واتساقاً ـ أصبحت مفهومة للمطلق مدركة؛ أي متناهية. ومن ثمة، لم يعمد القول المطلق الاتساق إلى طرد العنف أو إدانته، وإنما هو عمد ـ وهو الذي لا يعزب عنه أي شيء ـ إلى استيعابه واستدماجه.

والمترتب عن هذا، في عرف الموقف المطلق، أن الفرد استوعب، بل استُوعب في فرديته ذاتها. لكن الاستيعاب هنا مجرد إمكان يمكن إعدامه؛ أي قيام فعل ضده. فبمكنة الفرد أن يرفض أن يستوعب في المطلق، بل أن يستوعب ذاته. بمكنة قوله ألا يستوعب قوله. فلا شيء يمنعه من الاستمرار في الكلام رافضاً التصديق بنهاية التاريخ ونهاية القول، متشبثاً بفرديته وبحسه، معتقداً أن كلامه ما زال يحمل معنى[٥٩].

ماذا يريد هذا الإنسان المتمرد إذاً! لقد تحقق العقل والحرية ـ وهما عماد المجتمع الإنسي الحق ومطلب الحداثة. وإنه لمعاند، وإنه لساخط. وإن المطلق ليرى فيه الشقي لا بفعل سوء العالم الإنسي، عالم العقل والحرية المتحقق، وإنما بفعل رغبته وعناده في شقوته ورفضه التصالح مع عالمه[٦٠]. إلا أن القول المتمرد على الإطلاق ـ على الحداثة ـ لا يريد أن يجادل المطلق ويحاجّه ـ لأن الجدل ميزة المطلق ـ وإنما هو يعارض الحجة بالواقعة: إنه موجود هنا متمرد على الحداثة. وبالجملة، إن كان داعية الحداثة قد خاطب تابعه خطاب فيرجيلو لدانتي في **الكوميديا الإلهية**: «تعال ورائي ودع الناس يتكلمون وكن كبرج ثابت لا تهتز قمته بعصف الرياح أبداً»[٦١]، فإن المتمرد على الحداثة يجيب، بعدما ترك خطاب المطلق وراءه: «الآن يرفع زورق فكري أشرعته، لكي يجري على مياه أهدأ، تاركاً وراءه بحراً خضماً»[٦٢].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٦١) دانتي أليجري، **الكوميديا الإلهية**، ترجمة حسن عثمان، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ج ٢: «المطهر،» النشيد الأول، البيت التاسع والثلاثون، ص ٥٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢: «المطهر،» النشيد الأول، البيت الثالث عشر، ص ٩٩.

الفصل العاشر

في التمرد على الحداثة

لعل أحد أبرز وجوه جدة تحليل فايل للحداثة ـ إذا ما هو قورن بتحليل هيغل ـ أنه كتب له، بما قُيّض له أن يشهد زمن ما بعد وفاة هيغل ـ وللزمن أثر في الفكر غير هين ـ أن يتنبه إلى ردات الفعل عن إعلان الحكيم اكتمال الحداثة. هذه الردات التي اتخذت صورة التمرد على الحداثة. فقد فهم الرجل ما لم تفهمه نظيمة القول المطلق، وذلك لأنها بالذات ادعت فهمه وما هي بفاهمته، كما جعلنا نفهمه أحق الفهم[١]. ولعله يمكن اختزال هذا التمرد على الحداثة في اسمين أساسيين: أدولف هتلر ومارتن هايدغر. غير أن فايل لا يسمي هذين المتمردين على الموقف المطلق باسميهما ـ وإن ألمح إليهما وألمع ـ وإنما هو يشير إليهما بمقولتي «الصنيعة» و«التناهي»، بما هما المقولتان اللتان تحقق فيهما «التمرد على الحداثة»، وذلك إن باسم «الإحساس» (الصنيعة)، أو باسم «يأس الخصوصية المتمردة ضد الشأن الكوني»[٢]؛ نعني بها الموقف الدائر على فكرة «التناهي».

الحق أن مقولة «المطلق»، بما توسلته من جدل الفهم والضم، وبما استوعبته من صنوف التناقضات وأنحاء التعارضات، صارت المقولة التي لا

(١) Marcello Perine, *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, edité par Beauchesne, traduit du brésilien par Jean Michel Buée (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1991), p. 192.

(٢) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), p. 394.

تقهر. فما من قول مجادل لها منكر إلا وتستوعبه وتستدمجه. ثم هي تدخله إلى جوفها فتسحقه وتمحقه. وقد تلجأ إلى العنف ضد كل من يحتج عليها فتصمه بالحمق أو الجريمة وبأنه الحيوان الخطير الذي يلزم استبعاده أو إقصاؤه[٣]. ومن ثمة، عدمت هذه المقولة الجبارة العتيدة كل مكنة معارضتها بقول آخر أو مجادلتها بحجة مخالفة. كما غيبت هي فكرة ابتداع مقولة مستجدة تقوم تلقاءها وتبين عما لم تبصره أو تقل به أو تفهمه. وبالجملة، إن من شأن مقولة «المطلق» أن تستوعب كل شيء، كما من شأنها أن تستوعب ذاتها؛ بمعنى أن تضم هذا المخالف وتفهمه في آن. ومن ثمة لا تسمح لأي موقف جديد أو مقولة مستحدثة بأن تتجاوزها. فما من موقف أو مقولة تسعى إلى تجاوزها إلا عدت قولاً مستأنفاً لها أو استعادة؛ سواء هي توسلت في ذلك التبسيط أو التعقيد، أو عدت قولاً جزئياً مستوعباً في قول المطلق الكلي المتسق، أو منظوراً مدمجاً في منظورات المطلق الشمولية، أو عبارة عن سالبية ملغاة متجاوزة. فكل محاولة لنقض الموقف المطلق إنما هي تفترض إمكان النظر من الخارج؛ أي أنها تفترض الفكر بما هو للإنسان غير؛ وبالتالي تفترض سوء فهمها للمطلق. وإنها بذلك للعناد ذاته. فلا مقولة «يمكن أن تظهر للعيان ما لم ينظره المطلق، وأن تستوعب ما لم يستوعبه». وبإيجاز، «لقد طويت الصفحة الأخيرة من الكتاب منذ أن توقف عمل السلب ولم يعد التاريخ سوى تكرار أو استمرار»[٤].

لكن، دعنا نتساءل: بأي معنى فهمت مقولة «المطلق» الوجود؟ لا شك أنها فهمته بما هو القول ذاته أو بما هو «الوجود المقول» أو «المقول الموجود»، أو بعبارة فايل نفسه: لقد أدركت الوجود بما هو «كينونة القول». لكن، هل القول هو كل شيء في حياة الإنسان؟ نعم، عند المطلق؛ لأنه لما كان الوجود والقول أمراً واحداً، وكان الوجود هو العقل ذاته، صار القول هو العقل نفسه. تحقق العقل إذاً وقضي الأمر، وذلك سواء على مستوى النظر العقلي أو الواقع الفعلي. لقد «قام النسق قيامه النهائي التام المكتمل. وحتى إن هو احتاج إلى بعض تكملة في بعض أنحاء تفاصيله، فإنه يلزم الحفاظ على العمدة منه في كليتها. ولما كان ذلك كذلك، ما عاد بمكنة الإنسان أن يفكر من جديد، وإنما صار مفروضاً عليه أن يحصل العلم». وما

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

كان للأمر اكتمال على مستوى النظر وحسب، بل ها قد صار الواقع أيضاً مكتملاً؛ إذ «تم الإقرار للعالم بأنه معقول؛ أي بما أن كل مشكل يقوم فيه يجد معناه وحله المعقولين، وبما كل حل صار في مكنة فردية أو خصوصية، شريطة أن تكون قد وضعت ثقتها في الكون الذي تحقق تحققاً تاريخياً»[٥]. فماذا بقي إذاً؟

الحق أن ما بقي أجلّ وأعظم. بقي «الإحساس» و«الوجدان» و«فورة العاطفة» التي عَلِمت كل هذا الأمر وهي تتمرد عليه؛ بقي «الشعور» الذي خبر «المطلق» وثار ضده. وهذا التمرد، وهذه الثورة التي تمت ضد المطلق، لم تتم عن جهل وإنما عن رفض، ولم تكن ثورة في «النظر» والمذهب وإنما كانت ثورة في «المعيش» و«الحياة»[٦]. وإنه لتمرد يعلم علم اليقين أنه ما من شأن راهن على القول إلا وانتهى، مهما طال الأمد، إلى التصديق بالقول المتسق (المطلق). وإنها لثورة تُخبر الحق أن ما من امرئ ارتأى لنفسه العقل فكاكاً إلا وانتهى به المطاف، مهما اعوجّ الطريق، إلى تبني عقلانية الموقف المطلق. لكن هذا التمرد يرفض الرضا في القول ويعارض الرضا التام، وهذه الثورة تثور ضد الرضا في العقل وتعارض الرضا الكامل. ولا سلطة للقول المطلق عليه وعليها ـ وتلك فضيحته!

ذلك أن «بمكنة الإنسان أن يبادر إلى درء الحرية التي وعده بها المطلق واستهجان الحياة التي اختيرت له. ولئن هو كان من الجائز أن يكون التاريخ انتهى وحياة الإنسان انكفأت على ذاتها واستدارت على نفسها وأن لا جديد يلوح في الأفق، فإن هذا الأمر ما عاد يأبه له الموقف الجديد أو يكترث»[٧]. وما صار يراه هذا الإنسان المتمرد على الموقف المطلق الثائر أن العالم لم يكتمل بعد لأن «الإنسان لم يمت» ولأن «الدائرة لم تغلق». ذلك أنه «ما كان من شأن التاريخ أن ينتهي وإنما شأنه أنه ما يفتأ يبدأ. مما يعني أنه لا تاريخ يقوم بالمعنى الذي أراده القول، لأن هذا التاريخ ينتهي دوماً ولا يمكنه أن يبدأ أبداً، بينا تبين الآن أن التاريخ هو تاريخ الشأن الآتي»[٨]. وما «فضيحة»

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

الموقف المطلق سوى رفض العقل ورفض التفكير ورفض القول. ولئن هو حق أن التاريخ والفلسفة ـ الموقف والمقولة ـ شهدا منذ بدء أول موقف ونضوج أول مقولة على «العنف الجزئي» بما هو عنف مقولة ترفض أخرى وتدحضها، وذلك حتى انتهى الأمر، آخر المطاف، إلى «قول الأقوال جميعها»؛ نعني القول المطلق، فإن ما صارا يواجهانه الآن أجل وأعظم؛ نعني العنف المطلق أو العنف الخالص؛ أي العنف ضد القول على جهة الإطلاق وعلى نحو مطلق. وهذا العنف ما عاد هو يتخذ شكل دحض للقول، وإنما هو اتخذ صفة رفض له رفضاً جذرياً. وتلك «حمقة» عند المطلق، بل «جريمة». وذلك هو العنف في اعتبار فايل، بما كان من أمر العنف أنه «غَيْرُ العقل الذي لا يمكن أن يستوعبه العقل. وليس العنف ما لم يصر عقلاً بعد، وإنما هو رفض سلطة العقل رفضاً نهائياً يعدم إعادة النظر. كما ليس هو سلاحاً يستخدمه العقل بدهاء لتحقيق بغيته»[٩].

والحال أن الموقف المطلق ما خلد بذهنه أبداً هذا الإمكان ـ الفضيحة. فلقد راهن ـ من غير علم ـ على أن الإنسان كائن عاقل مفكر، وأن كمال الفكر فكر المطلق، وأن لا فكر بعد فكر المطلق بما هو الفكر الذي أعلن تحقق التاريخ ونهاية الفكر. لكنه نسي أنه قد يعرض للإنسان ألا يريد أن يفكر، وأن يتمرد على الفكر ويثور، فلا يتقيد به أو يقلده. لقد كان موقف «المطلق» مصيباً طالما تعلق الأمر بشخص معزول يجهل إمكان اتساقية القول بـ «انتهاء التاريخ». لكن، ههنا صار الأمر يتعلق بإنسان تخبر العلم المطلق ولفظه. ها قد صار لسان حاله يقول: «إنني لامرؤ يعاني ويرغب، وهو مقبل على خوض تجربة الموت. وإني لامرؤ أصارع وأتصارع. فهلا عند العلم المطلق لي دواء! هلا أفادني في صراعي بكلماته المسكنة المهدئة؟ أوَهل يعمل فهمي معنى العنف، وتفهمي لواقعه، على التخفيف من العنف الذي طالما أنا منه عانيت؟»[١٠] لربما كانت صرخة الإنسان المتمرد هذه، في تصور المنطقي الهادئ، تفتقر إلى روح الهدوء وبعد النظر وثبات النفس ورباطة الجأش، لكن صاحبها لا يريد هدوءاً ولا بعد نظر ولا ثبات نفس أو رباطة جأش؛ بل هو يفضل الفورة على الهدوء والإحساس على بعد النظر والاندفاع على الثبات والتهور على رباطة الجأش. وإن لسان حال الموقف المطلق ليرفع

(٩) Perine, *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, p. 192.

(١٠) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 56.

عقيرته بالصراخ: يا للعار، يا للفضيحة! وليست الفضيحة فضيحة في نظر المطلق وحده، بل هي أيضاً فضيحة في نظر من يتجاوزه: ها هو ينظر في خَلَده، فيجد أنه مر بتجربة الفكر وتملك العلم وتخبر السالبية، كما يجد أنه علم الخصوصية وعنادها غير المعقول ضد العقل، ولكنه مع ذلك يتشبث بعناديته ولا معقولية موقفه. وهو يعلم أنه إن عَنَّ له أن يراهن على الفكر استُوعب فيه وامَّحى وزال، وأن هذا الزوال وذاك الاستيعاب والامّحاء مشروع بمنطق الفكر. ولذلك فهو يراهن على الضد: يرفض الفكر ويلفظه. وهو لا يريد أن «يفكر» وإنما أن «يوجد». وليس وجوده ههنا يتصوره على نحو ما تصوره موقف «الشخصية» وجوداً تلقاء الكل وضد الأغيار، ولا هو وجود موقف «الفهم» بمعزل عن الكل والأغيار، وإنما هو يريد أن يكون الكل ملأه والأغيار كلهم، ولا سيما وهو يعلم أن معارضة الكل تنتهي، إن عاجلاً أو آجلاً، إلى الذوبان في هذا الكل ذاته. ولهذا كله، فإنه «حين يفكر في ذاته يفكر فيها بما هو فضيحة أو الفضيحة ذاتها»؛ أي بما هو «من ضادّ الفكر ونفى الكونية والمطلق نفياً كونياً مطلقاً»[11]. وهو إذ ينظر في ذاته، بمعزل عن الشأن الكوني، يرى أن الحرية العاقلة التي تكلم عنها الموقف المطلق هي على التحقيق حرية فكر؛ ومن ثمة فهي حرية مجردة. إذ يشعر أنه بقدر ما كان يقال له إنه تحرر فكرياً، كان يشعر أنه تحرر في القول لا في العمل؛ أي أنه تحرر في القول المتسق، أما في ذاته فإنه الفرد الذي بقي دوماً «المتخلى عنه الأجوف»[12] والذي شأنه أن يرى أن «لكل شيء معنى في ذاته، لكن لا معنى لأي شيء عنده». لقد أمكنه بفضل الموقف المطلق أن يخوض في كل شيء بالقول، ما دام القول يشمل كل شيء. لكن كل حديث عن العالم وقول فيه إلا ويمر فوق هامته. فهو يفهم العالم والعالم يفهمه، لكن الفهم النظري للهمّ العملي غير. فلا شيء يهمه في أن يفهم العالم، لأنه لا يمكنه أن يحيا بما يفهمه؛ أي أن يحيا بالفهم. وما كانت المسألة عنده مسألة أن «يفهم» العالم، وإنما هي مسألة أن «يحيا» فيه[13]. وذلك على الرغم مما يدعيه الموقف المطلق من أن العالم فُهِمَ غاية الفهم، وأنه لم يعد يحتاج إلى مزيد فعل، وأن كل تناقضاته حُلَّتْ في الفكر، وأن كل تقدم إنما هو استمرار الفردية على حالها بعدما هي بلغت مرامها، وأن ما عليها إلا أن تفهم ذاتها

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

بما هي فردية، وأن تضم نفسها إلى خمود الشأن الكوني وسكينته وخلوده.

أولاً: تمرد الفاشستية على الحداثة

أول صورة يتخذها تمرد الفردية على الأمر الكوني وثورة الخصوصية على الشأن المطلق صورة إنسان «الصنيعة». فهذا الإنسان المتمرد الثائر شأنه أن يتحدث بلسان الفعل والعمل والإنجاز. وهو يزايد: كلّا؛ ما انتهى التاريخ. ولا حيلة للعقل ضد الإحساس؛ نعني الإحساس بضرورة قيام الفعل وتمام الإنجاز وتحقيق الصنيعة. ومن ثمة، فإنه يعادي الاتساق، لأن القول بعالم متسق لا يترك مكاناً لقيام الفعل. وإنه لإنسان عملي نفعي. ومن ثمة، فإنه يعادي الفلسفة: لا فلسفة عنده بعد اليوم، لأن الفلسفة أضحت قولاً متسقاً في عالم متسق؛ ومن هناك فوتت هي الفرصة على الفردية والصنيعة. وإنه لإنسان شأنه أن يقع خارج لغة الفلسفة، بل هو لا يحيد عنها وحسب، وإنما هو يعاديها عن إصرار، معتبراً أنها موقف خصومه الذين يحملون الناس على إدارة وجوههم عن مشروعه وصنيعته. وإنها لضارة يستلزم أن تستأصل[١٤]. وإن شأنه في ذلك لشأن ذاك الذي أعلن أنه سيخرج مسدسه ويطلق النار متى هو سمع كلمة «حضارة» أو «ثقافة»، في تلميح إلى القول المنسوب إلى غوبلز.

يريد هذا الإنسان أن يوجد رغم أنف القول ورغم أنف العقل. وإنه لعنف. وهو، على جهة السلب، هجران الشأن الكوني ونكرانه، وعلى جهة الإيجاب، «سيادة الإحساس» بما هو الإحساس الذي ضادّ العقل؛ أي بما هو العنف. وهي سيادة لا يرى فيها العلم المطلق سوى جريمة أو حمقة، لأن ما تطلبه فردياً من اعتراف بها، قد تحقق كونياً بعدما اعترف الجميع بالجميع. وبذلك تظهر الصنيعة بما هي: «رفض للتاريخ، ومن ثمة رفض لتحقيق الرضا في القول المتسق». أما هي فلا شيء تقرر عندها بعد، ولا تاريخ انتهى، وهي مستعدة للتضحية بنفسها، لا لتحقيق الاعتراف لذاتها، كما ادعى ذلك الموقف المطلق، وإنما لتحقيق صنيعتها وإنجاز مهمتها[١٥].

ولا يعني هذا أن الإنسان الذي انتدب نفسه لتحقيق الإنجاز الأعظم يعارض القول أو يواجه الأمر الكوني، وإنما هو يجد أنه لا يفيد في شيء أن

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥ و٣٦٠ على التوالي.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥١ و٣٧٩ على التوالي.

يجد الرضا في القول والشأن الكوني معاً. أكثر من هذا، إنه يمل القول فينفصل عنه ويعتزله ولا يواجهه أو يحاربه؛ لأن كل مواجهة للقول تقتضي التسليم بما تواجهه؛ نعني القول والعقل ـ وتلك دائرة مفرغة ومصيدة غادرة إن هو طرقها أطبقت عليه. إنما المسألة عنده، كما أسلفنا، مسألة إحساس بالذات وتحقيق لهذا الإحساس. وصاحبنا هذا إذ هو يقر بالعالم وبمختلف أوجهه الإنسية والعلمية والدينية والشعرية والفكرية.. ويقر بما للعلم المطلق من فضل توليف شتات هذه المناحي المتباينة، فإن ما يهمه ما كان هو التوليف وإنما هو التوظيف، وما كان هو التأويل وإنما هو التعميل. وإن لسان حاله لما يفتأ يردد: «ترى ماذا تراني «أصنع» بكل هذا الذي تجمّع لدي؟»

ها قد نطقنا بالمقولة التي تنظم فكره: «الصنيعة». إنه يواجه المطلق بالصنيعة، وإنه لا يريد على التحقيق أن يوجد أو يقول، وإنما أن يصنع ويفعل. يريد هو أن يفعل، وأن يصنع، وأن يخلق. وهو لا يريد ذلك على نحو ما كانت تفعله «الشخصية» حين كانت تصارع، ولا على نحو ما كان يفعله الشاعر المتهكم حين كان يريد إثبات ذاته. إنما رغبته أن يُوجِد شيئاً غير مسبوق لا تطوقه أيدي المطلق أو تخنقه؛ أي أنه يريد خلق شيء من غير مراعاة ما راعته الحداثة؛ نعني «الحرية» و«العاقلية» و«الذاتية»؛ أي من غير مراعاة الأقوال ولا القيم ـ فهذه «مجردات» و«فضلات» لا شأن لها بالحياة[16]. الصنيعة شأنه إذاً. وهو لا يأبه للغة المستعملة ولا للصراع المتوهم. فهذه شؤون يهتم بها الجميع (الأمر الكوني) لا شؤونه هو. ومن ثمة، ما كانت هي بشؤون أي أحد، لأنها لكل الناس شؤون.

فقد تَحَصَّلَ، أن عالم الإنسان الصانع صار مادة فعله وصنعه. فبصنيعته يتحول العالم ويكسب معنى ما كان له من قبل، وشكلاً جديداً ومضموناً مستجداً مستحدثاً. لكنه لا يأبه لأوصاف كهذه يطلقها الناس على صنعته، لأنه لا يريد الشأن الكوني أو ينشده. أما هو فيتجاوز هذه الأوصاف التي تحاول رده إلى اللغة؛ ومن ثمة إلى القول والعقل؛ أي إلى «ترتيب الأفكار»[17]. أكثر من هذا، لا شيء يربطه بأغياره، لا شيء يربطه بأي شيء. إنه الكائن الوحيد الذي لا يربطه حتى الشرط. فهو لا ينتمي إلى هذا العالم؛ إذ «ما كان

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

من شأن العالم أن يقيده، فما يبتغيه يمكنه أن يفعله»[18]. إنه إذاً العنف بعينه وقد عثر له على لسان. و«سواء أكان هذا العنف عنفاً مضمراً أم معلناً، مجهراً به أم مخفياً، فإنه العنف الحاضر لا الظاهر بما هو العنف الواعي بذاته»[19]. ومعنى العنف، في هذا المقام من القول، «الإحساس». فنحن ههنا إزاء ثورة الإحساس وتمرده ضد العقل. وليس الإحساس ههنا إحساساً بالذات، بل هو بالصنيعة إحساس. ومن ثمة، خالف الإحساس الذي صادفناه في مواقف «الأنا» أو «الوعي» أو «الشخصية». إنه، إن جاز التعبير، الصنيعة التي تحس بذاتها وتثق بنفسها ثقة مباشرة وتعلم ما تفعله. وهذا الإحساس، الذي هو رفض العقل وعدم القبول بالأوبة إلى النظر، هو ما يسمى ههنا باسم «العنف». ولا ضير في ذلك، فكما القول يقول: إن لا شيء خارج القول، كذلك هي الصنيعة تقول: لا شيء خارج العنف. ومن ثمة، فهي تبطل القول بتوسل الفعل والرفض والمواجهة؛ أي باتخاذ الواقعة أو الفضيحة. وما كان من شأن هذا العنف أن يعارض الاستدلال ولا الإرادة ولا الفهم، لأنه، بما ثبت من أمره أنه عنف كلي، لا يترك شيئاً يقبع إزاءه، بل هو يحوي الأشياء جميعها.

والحق أن هذا الإحساس، الذي تنكر له التقليد الفلسفي الزمن الطويل فحصره في مجال الحياة الحميمية الخاصة وواراه إلى مستقر غائر، إنما يعني «المباشرة»؛ نقصد إحساس إنسان «الصنيعة» أنه يحضر حضوراً مباشراً في صنيعته. أكثر من هذا، لئن هو كان القول المطلق الاتساق قد أعلن أنه سيطر على العنف لما هو تفكر فيه وفهمه، فإن الصنيعة تواجه عنف القول بعنف قولها هي حين أعلنت أن شأن العنف ألا يفهم وألا يستوعب أو يتضمن، وإنما الشأن فيه أن يوجد ويحيا ويعايش في الصنيعة. لقد كان «الإحساس» يعني عندنا، لحد الآن، ما أفاد صلة الإنسان بالشأن الجوهري في العالم فتجلى على شكل إحساس بالله (إيمان) أو بالحرية (وعي) أو بالصراع (شخصية)، لكن هذا الإحساس كان مفهوماً للعقل مستوعباً له، فلم يكن على التحقيق أكثر من «الصمت في الكلام» أو «ما أشير إليه بين ما ظهر»؛ أي «الفردية بما هي لذاتها في عنادها الذي لا يقهر». وما كان هو ليقهر إلا بفضل القول المطلق الذي تفهمه فضمه واحتواه واستوعبه. لكن قولنا هذا يبين عن أن كل أشكال الإحساس هذه استوعبت واحتويت في ما كانت تعارضه: العقل

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

والقول. فما كان ذلك الإحساس إحساساً على التدقيق، وإنما هو كان كلاماً عن الإحساس؛ أي إحساساً توسطه ما يرفضه: عنينا به «الكلام» و«القول» و«العقل». ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أضاع الإنسان وقته في محاولة تبرير موقفه، ولانهمك على صنيعته الانهماك كله يخلق ويبدع ويفعل.

والعنف هنا عنف في رأي الآخرين. فهو العنف كما يفهمه الأغيار: عنف كائن لا خلاق له ولا ذوق ولا إيمان ولا قانون. إنه عنف الكائن الذي شأنه أنه لا يَفهم. وهذا التصور لا يأبه له إنسان الصنيعة، لأن هذا هو ما يريده بالذات: ألا يكون للأغيار مفهوماً، ألا يُستوعب. وذلك لأن الفهم، الذي سعت إليه المقولات السابقة، إن هو إلا تهرب من الخلق، كما إن الخلق إن هو إلا منع الفهم[20]. ولذلك تتعمد المقولة أن تضللنا، وذلك لأنها لا تريد أن تفهم، وإنما هي تكتفي بإنتاج مقولتها عن طريق السلب؛ أي بانتهاج منهج «الرفض»[21]. وما كان الكلام شأن الإنسان المتمرد حتى يجيب عن نفسه، بل إنه لا نفس له ولا ذات، وإنما هو صاحب رسالة أو صنيعة، أو لنقل: إن ذاته في صنيعته؛ هو هي وهي هو. ولذلك هو يلوذ بالصمت. وحتى إن عرض له أن تكلم تكلم بما يفيد صنيعته، وتكلم لغة الأغيار لأنه محتاج إلى تكليمهم؛ أي إلى حملهم على تنفيذ صنيعته، ولأنه من شأنهم أنهم يتكلمون! من هنا يرى أن من شأن اللغة أن تفعل؛ أي أن تؤثر في الناس. إنها مجرد وسيلة لا معنى لها في ذاتها إن نحن صرفنا النظر عن دورها ووظيفتها الإنهاضية. وإنه ليستخدم لغة الأحاسيس لمصارحة الأحاسيس. فكل مقولة عنده جائزة، فهو «يتكلم كل اللغات»[22]، وهو يعلم أن لا واحدة منها لها في ذاتها معنى. يحكي صاحب الصنيعة عن نفسه: إنه صاحب رسالة (لغة مقولة «الله»)، أو إنه إنسان أرسله القدر، أو هو قائد ملهم وشيخ لمريدين (لغة مقولة «الحق والباطل»)، أو إنه مبصر بين العميان (لغة مقولة «الفهم»)، أو إنه شخصية شاعرية (لغة مقولة «الوعي»). كما يمكنه أن يعرض مشروعه بمختلف الطرق: تارة بما هو إنجاز «لمعنى التاريخ»، وتارة بما هو «تحقيق للحرية»، وأحياناً بما هو «تحقيق للتنظيم الكامل». . وما كان التناقض ليزعجه، لأنه لا يؤمن بالقول المتسق ولا يستعمل سوى المجازات أو الصور

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

والاستعارات. ومن ثمة، ما كان قوله قولاً على التحقيق، وإنما هو «خرافة» أو «أمثولة» تعلم أمر نفسها وتؤسس لتقليد القول الآمر: «افعل»[٢٣]، ولأن ما يهمه هو إحداث الأثر في الجماهير بما هي إما طيّعة (أدوات) أو عاصية (حواجز وموانع) واستنهاضها، لا القول الحق أو المعقول. أما الباحثون عن معقولية القول فهم عنده أعداء ألدّاء يعارضون تخريفه بتخريفهم، وذلك ما دام كل شيء عنده شأن تخريفي؛ أي أمر استنهاضي للهمم على العمل والفعل (الصنيعة). وكل شيء عنده شأن جائز لكي «يهيمن على المجتمع والدولة»[٢٤]. والأغيار عنده هم أولئك الذين ديدنهم أن يتكلموا ويتكلموا من غير أن تكون لهم صنيعة. فإذاً بواسطتهم، إن هم اتُّخذوا أدوات، يصير بمكنته تحقيق صنيعته. وشأنهم، بما هم لا صنيعة لهم، أن يتعلموا من رسولهم ونبيهم أنه لحدّ عرض الصنيعة عليهم ما كانت لحياتهم معنى ولا كانت لقيمهم أصالة، وما كانوا أحراراً وإنما هم كانوا سذّجاً بلهاء تفهاء تصيّدهم الغير في اهتمامات بليدة لم تجلب عليهم سوى التعب والضيق؛ فضلاً عن أنها لم تكن مفهومة لهم ولا مدركة أو معقولة. وبالجملة، إن المقولات السابقة جمعاء أسهمت، من حيث لا تعلم، في تمهيد الطريق أمام الصنيعة بما خلقته من فراغ وخلفته من غياب[٢٥].

وليس يستفاد من هذا، أن للصنيعة معنى في هذا العالم مانح المعاني، وإنما الأمر بالضد. فشأن هذا المعنى ألا يُستَبَق، وإنما هو يحقق. والصنيعة هي التي تهب العالم معناه. أكثر من هذا، لا يسوغ للإنسان أن يسبق الصنيعة أو يتقدم بالحديث عنها وكأنها مشروع للتصميم فالتنفيذ. وإنما هي التي تولد الكلام عنها وتوحي بوصفها. إلا أن هذا لا يمنع من استطلاع أمرها بضرب من النبوءة الصادقة. فإن هو عَنَّ لنا ذلك، جاز القول: إننا نحيا في عصر التمهيد للصنيعة والتهييء لها. فنحن جيل التضحية في زمن الشقوة. ووحده التنفيذ والتحقيق يسعفاننا بالحياة الرغدة الهنية المرية السعيدة[٢٦]. غير أن زمن النهاية هذا غير منظور لنا الآن، وذلك لأن الصنيعة تضحية مستمرة وخلق مستديم وحركة متجددة. وباختصار، لا شيء يبدو لنا من الصنيعة الآن

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

سوى الخلق، فلنبادر إلى الخلق إذاً، وإلى خلق الخلق، وهكذا دواليك. . .

هكذا تظهر مقولة التمرد على الحداثة. فهي ترفض كل المقولات الحداثية السابقة ـ من «شرط» و«وعي» و«فهم» و«شخصية» و«مطلق» ـ وهي ترفض الأمر الكلي والشأن الكوني، وتقول بالشيء الجزئي الفردي الخاص، وبالفعل هي تقول لا بالفكر، كما تفضل الوحدة على الجماعة والتفرد على الجمعية؛ ومن ثمة ترفض الحوار، فلا تبقي من بساط بين صاحب الصنيعة والجماهير سوى العنف والحيلة. والحق أن ردة الفعل غير الحداثية هذه، إن هي نظرت من جهة مقولة «نهاية الفلسفة»، ظهرت أنها الخصوصية العنيدة والفردية الطائشة المتمردة التي ترفض العالم بما هو تحقق العقل، وترفض الشأن الكوني بما هو تحقق الحرية؛ ومن ثمة، كان الموقف المطلق يجد أنها تعدم كل أصالة. ولطالما شهد تاريخ الفكر على مثل هذه المحاولات اليائسة المتمردة، ولطالما هو استحوذ عليها وأعيدت إلى جادة الصواب. وبالجملة، المطلق لا يرى فيها أبداً تجاوزاً للحداثة[٢٧]. وعنده أن ليس هذا الفاعل المبدع صاحب الصنيعة، إن هو حقق أمره، سوى الخصوصية التي تريد أن يعترف بها الأغيار في خصوصيتها؛ ومن ثمة لا تتردد في ركوب العنف وتوسل التصارع حتى الموت؛ وذلك بالرغم من أنها تعترف بعالم الشغل المنظم. ومن هناك فهي تريد، على التحقيق، أن يتم الإقرار لها بما فعلته والاعتراف لها بما أنجزته. وفي ذاك مناقضة شامتة: فهي تعترف بعالم الشغل هذا ـ عالم الحداثة ـ وتريد هدمه في آن. ولقد خبر القول المطلق الاتساق مثل هذه الشخصيات صاحبة الصنائع وثقفها ـ هي التي كانت عبقرية طالما هي خدمت فكرة «العقل» الذي وعى بذاته من خلالها، فلما أدت دورها أضحت غير مساوية لأوانها فصارت حماقة. والغريب أنها الآن، وقد أنجز العقل مهمته وأكمل القول بغيته وختم التاريخ مساره، لم يعد لها مكان ولا مستقر، وأضحت فضلة ونتوءاً. والبطل الثائر هنا على العقل الخارج عن قانونه تحوّل إلى خارج عن القانون ناشد للحمقة طالب للجريمة. فهو بذلك فضيحة للعقل.

لكن مهلاً! لقد توسلنا ههنا تعابير القول المطلق المستأنفة لوصف الصنيعة وصاحبها. أما الصنيعة فلا ترى في نفسها حمقة أو جريمة، وهي لا تظهر على هذا النحو البدائي الذي صورها به القول المطلق. فهي تعلم ما

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

العقل، لا تجهله، وتفهم تحقق العقل في الواقع، كما إنها تخبر الواقع المعقول. وهي على علم بأمرها وعلى وعي برفضها. كما تعلم ما يزعمه العقل عنها من أنها خصوصية ثائرة وعنادية متمردة. لكنها ترفض مصادرة العقل على مبادئ «الفهم» و«المعنى» و«القول». وبالجملة، المبدع صاحب الصنيعة يعلم أن كل تعقل وفهم وقول إنما شأنهم أن يقودوا إلى العلم المطلق، وهو لا يريد العلم لأنه لا يريد، بما هو خصوصية ترفض أن تكون خصوصية، أن يذوب في علم الأمر الكلي والشأن الكوني، ولذلك هو يثور على الشأن الكوني ويترك وراءه تاريخ الفكر ومعنى التاريخ. إنه إذاً يرفض الحداثة عن سبق إصرار وترصّد. يرفض «محكمة العقل»، ولا يعترف بالحوار، ولا ينشئ مفاهيم للعبارة عن ذاته، كما إنه يرفض أن ينشئ مقولة عن مفاهيم عقلانية. وقوله الوحيد هو: «لا شيء يهم سوى الصنيعة»[٢٨].

ترى ما التطبيق التاريخي لمقولة رفض الحداثة هذه؟ الحق أن فايل، بما هو منطقي الفلسفة، اهتم بالمقولة أكثر مما هو اهتم بحيثياتها. ثم إنه تكتم كثيراً في أمر تاريخيتها. ومع ذلك، فإن ما أورده من تلميحات، في إشارة مقتضبة بالهامش الثاني من هوامش **المنطق**[٢٩]، وكذا ما أورده حين تحدث عن زمننا هذا بما هو زمن تناسل «فلسفة» الصنيعة والفعل والالتزام بما هي فلسفة سياسية بالدرجة الأولى، قد يوحي بالفلسفات السياسية النازية؛ شأن فلسفة السياسية عند ألفريد روزنبرغ (Alfred Rosenberg) (١٨٩٣ ـ ١٩٤٦) وكارل شميث (Carl Schmitt) (١٨٨٨ ـ ١٩٨٥)[٣٠]. أَوَليس عصرنا، بحسب ما قاله العلامة السياسي الألماني ليو شتراوس (Léo Strauss) (١٨٩٩ ـ ١٩٧٣)، هو عصر «الرد إلى الهتلرية» (Reductio ad Hitlérien)؟[٣١] أَوَنفهم من هذا أن إريك فايل يعتبر أن فاشستيات هذا القرن، بما قالت به من نزعات جماهيرية ودعوات أسطورية وتقديسات كاريزمائية دينونية دغدغت بها عواطف العامة واستدرت عطفها، كانت ردات فعل ضد الحداثة بما دعت إليه من نزعة فردانية وفلسفة عقلانية ومنازع دنيوية؟

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٣١) ليو شتراوس (Léo Strauss) نقلاً عن: Perine, *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'eric Weil*, p. 191.

ثانياً: تمرد الوجودية على الحداثة

كيفما تصرفت الأحوال، تبدى أن الصنيعة انتهت إلى «رفض» الحداثة، بما هي الحركة التي بلغت أوجها وختامها في الموقف «المطلق»، وإلى تحقيق «الفضيحة». وهي فضيحة تمثلت في مطلب طالما سعت البشرية إليه ـ تحقيق الرضا بتحقق العاقلية والدنيوية والحرية ـ فلما هي حققته تمردت عليه! لكن، أَمَا بالإمكان أن نصير إلى فضيحة أخرى ـ فضيحة الفضيحة ـ من غير عودة إلى مواقف «الوعي» و«الفهم» و«العقل» وانثناء إليها؛ ومن ثمة تجنب الارتكاسة إلى موقف «المطلق»؟ الواقعة الجديدة هنا أنه بمكنة الإنسان أن ينظر إلى الصنيعة، فلا يعرض، ومع ذلك يشيح بوجهه عنها، لا بمعنى أن ينتقدها بما هي «باطلة» أو «مارقة» أو «مستحيلة» أو «فاقدة للسمة الشخصية» ـ وإلا عدنا إلى مطالب القول المطلق ـ ولكن بما أنه «لا يؤمن» بها، وذلك على الرغم من أنه قد يراها «ممكنة» و«عادلة»، بل حتى «ضرورية»؛ وذلك لربما مثلما تراءت لهايدغر دعوى هتلر! وبالجملة، إنه «يكفر» بالصنيعة.

وتلك فضيحة الفضيحة! فهذا الإنسان «يكفر» بالصنيعة «وجداناً» ـ لا عقلاً ـ و«لا يؤمن بها» «إيماناً» لا «برهاناً»، لا بمعنى أنه «لا يفكر» فيها و«لا يبرهن» عليها ـ وإلا أفاد ذلك السقوط في النظرية والنسق والفلسفة من جديد ـ وإنما بمعنى ما يقصي هذه النظائم ـ من القول والعقل والبرهان ـ جمعاء. «لا يؤمن بها» هنا، بمعنى أنه لا يرى لها ثمرة: فالخلق مستديم، والصنع مستمر، والفائدة المرجوة غير متحققة. ذلك أنه «ما كان من شأن الصنيعة أن تتحقق أبداً على الوجه الأكمل. وذلك هو الإخفاق عينه»[٣٢]. فالخلق دائم غير منته، مما يفيد عنده أن لا شيء خلق، ولا شأن صنع، ولا أمر أبدع؛ وإنما هو الخلق في فراغ، والإبداع في هباء، والصنع في عدم. وذلك من غير مستقر، ولا جهة خلق، ولا موجب أمر[٣٣]. وإنما هو الكلام المتجدد الدائم عن مشروع ما كان من شأنه أن ينجز أبداً؛ أي أنه مشروع انقذاف للإنسان نحو الهوة والعدم. غير أن صاحبنا الجديد يدرك حق الإدراك

---

(٣٢) Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil* (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1992), p. 66.

(٣٣) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 372.

أن انعدام الإيمان بالفعل والصنع والعمل لا يوجد عند الغير وإنما عنده هو ذاته، وأن عجزه عن الحراك لم يمنع الغير من أن يتحرك.. وبالجملة، إن محاولة تنظيم العالم بمنحه الصنيعة التي يستحقها قد أخفقت، وإن العنف لحاضر في كل مكان متمكن منه مستوطن. لقد أضحى وجوده وجود قلق غارق في بحر لجاج من الخوف والتهديد. وما الصنيعة ذاتها سوى العبارة عن هذا التهديد المستديم.

وليس إنسان الإخفاق هذا «لا يؤمن» بالصنيعة وحسب، وإنما هو «يكفر» أيضاً بغريمها «القول المطلق»، لأن موقف «المطلق» عنده إنما هو نسي أمراً هاماً تأكد في ما تقدم؛ عنينا به أن الوجود الإنسي وجود في عالم من العنف والتناهي والموت؛ وذلك بعد أن عمل هذا «المطلق» على امتصاص العنف في القول الشامل، مثلما هو عمل على استيعاب الموت والتناهي، بما هما العبارة عن الخصوصية والفردية، في الشأن الكوني والأمر الكلي.. والحال أنه يسهل ـ على جهة النظر ـ دمج الأمر المتناهي (الخصوصية، الفردية، الإخفاق) في الشأن غير المتناهي (الأمر الكوني، الشأن الكلي، ما من شأنه أن يحقق النجاح)، لكن يستحيل ذلك على جهة الواقع. فشأن الفردية أنها أبداً عن الاندماج ممتنعة، وشأن الخصوصية أنها دوماً أمام الكل ثائرة، وشأن التناهي أنه أصلاً عن الحضور والرضا متمرد.. ثم إن التناهي والإخفاق والمحدودية، بما هي سمات الحضور الإنسي في هذا العالم، أمور واقعة حاصلة ليس من شأنها أن تقبل أن يفندها النظر أو أن يدحضها الاعتبار[٣٤]. أكثر من هذا، يرفض إنسان المحدودية هذا أموراً ثلاثة عدت بمثابة العلائم على نجاح الحداثة وكمالها؛ عنينا بها تحقق «الحضور»، وتأتّي «الرضا»، وتمكن «الاتساق»، أو قل: تحقق الرضا بتحقيق الإنسان الحضور تاريخياً وتحقيقه الاتساق فكرياً وفلسفياً.

فأما رفض إنسان «التناهي «هذا القول بتحقق «الحضور» للإنسان الحداثي، بعد طول مسار، فإنه عائد إلى «إحساسه» بأنه ما زال يحيا، وسيظل يفعل ذلك، في عالم عماده الرغبة والرهبة والحاجة وملؤه المحدودية والإخفاق والندرة، ملقى به هكذا من غير عون أو سند بحيث لا يقدر أي «مطلق» ـ سواء أكان هو عقلاً متعالياً أم محايثاً، بشراً أو إلهاً، سلباً أو مثالاً ـ

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

أن «يحميه ويواسيه» ويصونه ويعزيه[٣٥]. ولهذا، ما عاد الموقف المطلق في نظره هو «الحضور» الذي شأنه أن يواسي الخصوصية ويعزي الفردية ويرضي الجزئية؛ بمعنى أن الإنسان ما صار يجد «موضعه» الحر العاقل داخل هذا العالم ويشتغل داخله من غير أن ينشغل به؛ ومن ثمة ما صار هو بمكنته ادعاء أنه هيمن على هواجسه ومخاوفه بما أنه صار كائناً كونياً يتجاوز فرديته وذاتيته القاصرة الضعيفة العنيدة. وما صار هو بمكنته ادعاء أنه حقق التصالح مع الأمر الكائن؛ ومن ثمة حقق «الزمن الممتلئ»؛ أي حقق الحضور الكامل في العالم. لا ولا أفلح موقف «الصنيعة» في تحقيق هذا الحضور المنشود. فهو وإن عمل على رفض فكرة «المطلق» المدعية تحقيق الحضور في الكونية والكلية، ما أفلح قط في التخلص من فكرة «الحضور» ذاتها؛ إذ ظلت هذه وهماً يراوده بعدما هو أراد تحقيقها بتحقيق الإنجاز الأعظم. والحال أن لا إنجاز تحقق، وذلك لأن كل إنجاز إنما أمره أن يتجه نحو الخلق ونحو الأفق، لا نحو الحاضر ونحو التحقق[٣٦]. ومن ثمة كانت سمته التعلق لا التحقق.

أمام هذا الوهم وذاك، أعلن إنسان التناهي، بجرأة أربكت التقليد الفلسفي بأكمله، عن استحالة تحقيق الحضور[٣٧]. فشأن الإنسان عنده ألا يحيا في الزمن «كما تحيا السمكة في النهر»؛ أي أن شأنه ألا يحقق الحضور أبداً أو الامتلاء، وإنما حقيقة الإنسان أنه انفتاح على المستقبل لا تحقق في الحاضر: إنه «زمنية» ما كان الشأن فيها أن تحيا «الحاضر الأبدي»، وإنما شأنها أن تفعل وتقرر وتلتزم. ومن ثمة فإن الإنسان يؤدي مقابل هذا ثمناً باهظاً: «الإخفاق» الذي يعني بالذات عدم التمكن من تحقيق الحضور أو قل: من التحقق. وبالجملة، إن حاضر الإنسان يكمن في مستقبله، وشأن هذا المستقبل بما هو خيار يعدم خيارات أخرى ـ أي خيار مؤلم ـ ألا يحقق الحضور أبداً[٣٨]. ولذلك فإنه بالبدل من الجري وراء فكرة «تحقيق الحضور»، يدعونا إنسان التناهي إلى التفكير في ما لا يتحقق ولا يحضر؛ أي أنه يستحثنا على التفكير في أمر «الغياب»[٣٩] بما هو الإخفاق والفشل

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٣، ٣٨٠ و٣٧٩ على التوالي.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

العائدان بدورهما إلى حقيقة تناهي الكائن الإنسي. فشأن الإنسان أن لا يحيا في «حاضر دائم» كما تحيا الأشياء في عالمها المغلق، وهو لا يكون موجوداً أبداً حاضراً على نحو مستديم، بل هو ما لا يوجد وما لا يحضر. إنه مشروع وزمنية وانفتاح ومستقبل. وما إن هو يحاول تحقيق الحضور حتى ينكسر على صخرة الفشل والإخفاق. ولئن هو حق إمكان أن ينسى الإنسان تناهيه وإخفاقه وفشله، وأن يتخذ لنفسه «موضعاً» مريحاً مطمئناً في عالم مغلق ـ وكأنه «شيء» ـ مدعياً توفقه في ملء الهوة بين ذاته وذاته وردم الهاوية السحيقة التي تفصل بين ذاته وبين الوجود والأغيار؛ وبالتالي إن هو كان بمكنته أن يدعي تحقيق الحضور، فإنه يمكنه أيضاً لو هو شاء أن يتذكر تناهيه؛ أي قصوره وإخفاقه وزمنيته؛ بمعنى أن يذكر أمارات غيابه.

وأما رفض إنسان التناهي هذا القول باتساق القول، فإنه عائد إلى أن حقيقة القول المتسق، بما هو ردم لثلمات وجود الإنسان بنسيان حقيقة تناهي الكائن البشري؛ أي بما هو غفل عن إخفاق الكائن الإنسي وفشله، وتكريس لعالم منته ميت هو عالم مختتم مغلق ومنسق منظم شأنه أن يصاغ صياغة المفهوم الشفاف في القول المتسق[٤٠]، بينما إنسان التناهي يرفض كل نظرية وكل نسق وكل فلسفة تقوم جمعاء بحصر تجربته في قول كوني، وخنق خصوصيته في نظيمة كلية، وطي فرديته في وحدة شمولية[٤١]. ولئن هو وافق هذا الإنسان على ما أقدم عليه موقف «الصنيعة» من رفض القول والتمرد عليه ذاكراً ما قام به هذا الموقف المتمرد مثله، من «استبعاد كلية القول استبعاداً كلياً» بالتلويح بالعنف من حيث هو الأمر الذي «حيثما هو يحضر، فإن الاتساق يغيب»؛ فإنه يرى، من جهة أخرى، أن موقف «الصنيعة» لم يلغ القول وإنما اتساقه، وأنه استمر في الحديث عن ضرورة الخلق والتكلم عن أهمية الإنجاز، فأبان بذلك عن استحالة الاتساق بينا هو آمن بالعالم القائم كما هو ـ عالم الشرط ـ ورضخ له، معلناً بذلك، من حيث لا يدري ولا يحتسب، عن إخفاق الإنسان[٤٢].

إخفاق القول المتسق وتعلق القول بالإخفاق ـ ذاك ما أراده إنسان التناهي. فعنده أن بحوزة الإنسان قول على الدوام، وأن بمكنته أقوال وأقوال، لكن من

---

(٤٠) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil,* p. 67.

(٤١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 371.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٧١ و٣٧٣ على التوالي.

شأن ذاك القول، وهذه الأقوال، ألا تتعلق بحاله ووضعه. ومن ثمة، ما كان هو ليكون أبداً قولاً متسقاً[٤٣]. فالقول، وإن هو تعلق بالإنسان، أبداً قول غير مكتمل وغير تام. والنظام، وإن هو تعلق بعالم الإنسان، أبداً نظام غير منته ولا مختتم. ولئن هو حق أن من شأن الإنسان أن يحيا في عالم منظم يوجه فيه نفسه، فإنه لا هذا التوجه ولا ذاك النظام بمكتملين أو تامين. وما كان العالم عالم الاكتمال والإطلاق، وإنما نحن لا نعثر فيه أينما ولينا وجهنا إلا على عدم الاكتمال وحصول التناهي. ولا وجود إلا لأقوال يتلوها الفرد بما هو كائن فرد لا بمٰا هو كائن كوني، ولا قول يشمل الفرد أو يستوعبه، ولا فرد يفلح أبداً في الدخول تحت قول يؤمه ويعمه في عالم قائم منته تام كامل، بل إنه ليقذف بنفسه دوماً نحو الإمكان، وما من نقطة يصلها إلا وتعد منطلقاً نحو أمام غير محدد وقفزة إلى المجهول[٤٤]. ولئن هو جاز لنا أن نعرّف الإنسان بكونه كائناً «قائلاً» أو «متكلماً»، ساغ لنا أن نقول عنه أيضاً: إنه لا يفلح أبداً في أن يجمع بين متمانعين متعاندين: «أن يكون»، و«أن يقول»؛ نعني أن يصالح بين الكينونة والقول[٤٥]، لأن شأن الإنسان أن «يكون» بقدر ما هو «لا يقول»، وبالضد، شأنه أن «يقول» بقدر ما هو «لا يكون»؛ أي بقدر ما هو «ينسى نفسه». فشأن قوله أن يفلح قدر ما هو ينسيه نفسه وينسيه العنف الذي يحيط به (الإخفاق). . وهو ليس مستعداً لأداء هذا الثمن الباهظ. ومن شأن قوله أن ينهار ويفقد تماسكه واتساقه ويتهافت ما إن هو يشرع في «القول» عن ذاته: كل قول يتحدث عما هو كائن ويقوله، وليس الإنسان كائناً حتى يسوغ القول عنه وفيه. وهو غير كائن لأنه، على خلاف «الشيء»، لا يكون إلا بقدر ما يخلق ذاته على نحو دائم، وهو لا يفلح أبداً في خلق ذاته. وبالجملة، إن من شأن قوله ألا يتعلق به. فلا قول متسق بمكنته أن يقول كل شيء. وإن الشأن الجوهري لينفلت من ملء فمه. وإنه لقول، مثله مثل العالَم، ناقص مخروم منثلم. فقد تحصل أن ما من قول متسق إلا وهو قول أمره أن يستبعد الشأن الجوهري في الإنسان ـ الإخفاق ـ وأن ينساه. إنما الإنسان نسيان[٤٦] وطلبه محو للاستذكار.

والمترتب عما تقدم أن الجمع بين الكينونة والقول هو، على التحقيق،

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ على التوالي.

جمع بين متمانعين وتوليف بين متعاندين: فمن جهة، لا يمكن أن ينوجد «القول» إلا حيثما كان هناك «وجود»، وذلك لأن اتساق القول لا يمكن أن يبنى إلا على حضور الوجود واكتماله. ومن جهة أخرى، إذا ما كان هناك «وجود» فإنه لا يمكن أن يقوم ثمة «قول»، وذلك لأنه ما كان من شأن الوجود أن يكشف نفسه للإنسان أبداً كشفاً كلياً(٤٧). والمتأتّى عن هذا، أنه يجب رفض القول المتسق، على نحو ما هو فعل موقف «الصنيعة». إلا أنه ينبغي عدم الاكتفاء بالرفض، وإنما تجاوزه نحو الدحض؛ وبالتالي نحو استعادة القول. لا القول المتسق، وإنما القول في عدم اتساقه. فهذا الدحض لن يكون لقمة سائغة في فعل اللغة ذاتها؛ أي قولاً «غير متسق». ولذلك دعا إنسان التناهي إلى «هدم القول المتسق هدماً حقيقياً بتوسل قول آخر»؛ نعني أنه دعا إلى «إقامة متسقة للقول الإنسي في عدم اتساقه»(٤٨)؛ أي أنه استحث على إحداث «قول متناه» يعلم أنه كذلك ويريد ما يعلمه بما هو كذلك. وبالجملة، ارتأى إنسان التناهي أن ينشئ «قولاً في وضع».

والإنسان هنا، في هذا المقام الجديد، كائن من شأنه أن «يقول»، لأن وضعه أساساً وضع إخفاق ونقص وعجز عن الخلق. والكينونة كينونة لا تكون أبداً حاضرة، وإنما الغالب عليها الاستتار. وهي لا تجلو نفسها للإنسان، وإن كان هو الوحيد محل تجليتها تجلية كلية دائمة(٤٩). والحال أنه حيثما يدرك الاتساق عدم اتساقه، يكاد يلامس أمر «ما لا ينقال»، فينقلب قولاً شعرياً. فإنسان التناهي هو الإنسان الذي شأنه أنه يعارض القول بالشعر. وما هذا الاتساق غير المتسق إلا الشعر نفسه. ذلك أن «إنسان التناهي هذا يعثر على ذاته وبغيته في لغة الشعر، ويلتفت إلى ما يلقى رافضاً أن ينغلق في اتساق القول الذي هو على التحقيق غاية نسيان التناهي. وبدلاً من العالم الميت، بما ثبت من أمره أنه العالم المكتمل المنغلق النسقي المفهومي غير الممتنع عن إدراك القول المطلق، يقول إنسان التناهي بالحياة الخلاقة وبسر التجلي الشاعري للوجود ـ العدم»(٥٠). وإنه ليرفض، على

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٨١.
(٥٠) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, p. 67.

الجملة، تمرد إنسان «الصنيعة» الصامت، كما هو يرفض قول إنسان «المطلق» المتسق.

وأخيراً، يجيء رفض الإنسان المتناهي للقول بالرضا. والحال أن القول الراضي إنما وجد مع الموقف المطلق ـ هذا الذي رأى أنه بتحقق العقل في التاريخ والقول، وبعلمه ذلك وتخبره، أدرك أن ما كان يبعث الإنسان على عدم الرضا في ما مضى قد ولى، وأنه الآن وقد تحقق العقل صار الإنسان الحر العاقل يعلم أنه راض عن ذاته؛ أي أن إنسان «المطلق» صار يعلم الآن «سبب عدم رضاه في ما مضى من العهود وسبب كسبه الرضا الآن، كما صار يعلم أنه لم يعد له أمر ينفيه أو يسلبه، وذلك بعدما ثبت أن الذات والموضوع توحدا في ذاته بما صارته من عقل وحرية وبما علمته من أنها كائن عاقل حر وحرية عاقلة بفضل فعلها السالب الذي انتهى بالتهام كل ما كان يقدم لها على نحو موضوعي»[٥١]. لقد تصالح الإنسان مع العالم القائم ورضي بحاله وسعد به، وهو لم يتأت له ذلك بما هو خصوصية متمردة على الدوام، أو بما هو فردية دائمة الفوران، ولكن بما هو الإنسان الذي شأنه أن يضم بين جناحيه «إنسانية راضية الرضا كله»؛ أي بما هو يحيا في عالم صار فيه عضواً حراً عاقلاً في جماعة حرة عاقلة تعترف به فرداً فرداً، ويعترف بها عضواً عضواً. وإنه لتمام الرضا ونعمه! غير أن موقف «الصنيعة» عارض هذه الفكرة معلناً عن عدم رضاه بما هو قائم وهو الفردية غير المعترف بها والخصوصية الغفلة النكرة التي ما فتئ «المطلق» يطلب منها أن تتخلى عن ذاتها وتذوب في الجماهير الكونية والجموع السديمية. كلا، ما كان الإنسان براض وإنما هو تعيس، غير أن موقف «الصنيعة» لم يستبعد فكرة «الرضا» مطلقاً، وإنما هو أجل النبوءة بتحققها. لقد اختفت فكرة «الرضا» بما هو الواقع المتحقق، لكن الرضا صار عند موقف «الصنيعة» أملاً منظوراً متعلقاً بما عزم إنسان «الصنيعة» على تحقيقه. أكثر من هذا، لم يعد هذا الإنسان يبحث عن الرضا، لأنه لربما شعر أنه تملك ما يضمنه له؛ نعني «الإنجاز». وحده الموقف المتناهي رفض «الرضا المتحقق بتصالح الفردية مع الأمر الكوني وفيه»[٥٢]. ومن ثمة أدرك هو حيلة «المطلق» التي كانت تقضي بأن

(٥١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 52.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

ترتفع الفردية إلى المطلق؛ وبالتالي أن تميت نفسها بنفسها وأن تلغي ذاتها بذاتها[٥٣]، كما هو رفض تحقيق الرضا بالتعلق بفكرة «الصنيعة»، لأن لا إنجاز عنده من غير خيار، ولا خيار إلا في إطار من الجزع والفشل، ولأنْ «الاكتفاء برفض القول رفضاً خالصاً واللياذ بعنف الطبيعة الصامت لا يمكنه أن يحقق الرضا»[٥٤]. وبالجملة، فلا «الصنيعة الخالصة ـ شعرية الصنيعة ـ التي يقترحها عليه إنسان الصنيعة بصنيعته هو»، ولا «القول المطلق قوله هو». ولذلك تخلى هو عن فكرة «الرضا» التخلي التام، ما دام قد صار يعلم «أنه لن يحقق الإفعام التام ولا الامتلاء الكامل، وأن لا شيء، لا في القول ولا في الصنيعة، بمكنته أن يقول المطلق أو يحققه»[٥٥]. ولهذا كله، واجهت المقولة الجديدة مفهوم «الرضا» التقليدي بمفهوم «النقصان». فحد الإنسان عندها أنه نقصان؛ أي أن عالمه عالم منثلم وأن قوله قول منفدم. وهو على العموم غير راض عن حاله الرضا الذي ادعته الحداثة.

ثالثاً: عموم التمرد على الحداثة

الحق أن التمرد على الحداثة وعدم الرضا عن رضاها، بما هو الشأن الذي لوحظ شاملاً عند الفرد الذي يحيا في المجتمع الحديث، ما كان هو أمراً مقصوراً على «أهل المقولات»؛ من أمثال صاحبي مقولة «الصنيعة» ومقولة «التناهي»، وإنما هو شأن مشترك بين أفراد المجتمع الحديث أجمعين. أَوَليس الفرد، في المجتمع الحديث، أساساً شاعراً بعدم الرضا متذمراً؟[٥٦] ولئن هو حق أن المجتمع الحديث، المبني على «الحساب» و«الفعالية» و«الشغل»، قد حقق للفرد العديد من المكاسب الاجتماعية والامتيازات التي لا سبيل إلى إنكارها[٥٧]، فإنه، بما هو مجتمع «منظور» أكثر مما هو «متحقق» وبما هو مجتمع «افتراضي» أكثر مما هو «واقعي» ـ أي بما هو مجتمع شأنه أن «يعد» بالرضا أكثر مما «يحققه» ـ يعاني الكثير من المظالم، وبما ثبت من أمره أنه مجتمع تدافع وتنافس، فإن ضحاياه كثر وعدم استقرار أحوال أفراده

(٥٣) Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, p. 65.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥٦) Eric Weil, *Philosophie politique*, 5ème ed. (Paris: Vrin, 1989), p. 93.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

منظور ومعقوليته ناقصة[٥٨]. ومعنى هذا، أن من شأن الفرد الحديث ألا يعثر عن معنى لحياته الخاصة في مجتمع الضبط والحساب هذا، وإنما هو يعثر على ذلك في ما لا يعده المجتمع نافعاً؛ أي في فرديته وحميميته ذاتها، فيقوم لذلك بالانكفاء على نفسه والأوبة إليها؛ أي أنه يلجأ إلى الاعتكاف على جوّانيته ووجدانيته، بعيداً عن قيمته بما هو عامل منتج، أو بالأحرى عامل إنتاج. مما يفيد أن حياة الإنسان الحديث تقوم على مناقضة بين حياة الفرد الحميمية وحياته الاجتماعية. بل إنه لهذا كان وضعه «وضعاً مُشْكَلاً»[٥٩].

ومؤشر اشتكال وضع المجتمع الحديث كثرة مآسي أفراده: المنتحرون، والعصابيون، والمريدون لشتى ضروب الأديان الشبيهية، والمدمنون على الكحول والمخدرات، والمجرمون من غير أسباب «مبررة» أو «ظروف مخففة»، والباحثون عن المغامرات المثيرة، واللاهون اللاعبون العابثون.. أكثر من هذا، تكثر العديد من حركات «التمرد» على المجتمع الحديث و«التفرد» عنه و«طلب العزلة»، وذلك لا لكونه «مجتمعاً غير مرض»، وإنما لكونه «مجتمعاً» وحسب؛ ومن ثمة يتعدد الذين لا يتمردون على هذا الملمح أو ذاك من ملامح المجتمع الحديث غير المرضية، وإنما ضد المجتمع ذاته بما هو قائم على العقلانية الحسابية، مقترحين بدائل طوباوية أو رومانسية... وهذا كله يدل على الطابع التصادمي التصارعي الذي تشهده الحداثة بما هي العبارة عن «تمزق الفرد بين صورته عن ذاته وما قوم به داخل المجتمع ويملكه، وبين ما يعتبره قيمته وما عليه أن يقدمه للآخرين على أنه ذو قيمة»[٦٠]؛ أي تمزقه بين ذاتيته واجتماعيته ـ وذاك مأزق الحداثة، وتلك دواعي التمرد عليها.

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.

الفصل الحادي عشر

استئناف القول بنهاية الحداثة

إن ما تقدم دل على أن منزلة الإنسان في «الوضع الحديث» منزلة غير مريحة. ولذلك هو استشكل عليه أمره وارتبك نظره في نفسه. ورغم ما ادعاه موقف «المطلق» من أن القول انتهى، وأنه آل إلى فهم نقيضه (المحال) واستيعابه، وأن التاريخ اختتم بنضج الواقع واكتماله وتحقق العقل الحر والحرية العاقلة؛ ومن ثمة باستيعابه العسف والعنف واللامعقول، فإنه استبعد المحال واللامعقول من القول لا من الحياة واستثناه من النظر لا من المعيش. ولذلك بقيت الحياة فارغة من غير معنى وبقي المعيش محالاً من غير دلالة؛ بمعنى أنه «ما صار هناك ما يمنح مضموناً للحياة، ولا هو قام هدف معقول يمكن الإنسان أن يحيا من أجله أو يموت دونه»[1]. ولهذا السبب، حدث أن «قام موقف الحياة الرافضة للعقل [مقولتا «التمرد على الحداثة»] ضد العقل المنفصل عن الحياة [مقولة «المطلق»]»[2]. وبذلك حدث انفصام في الوعي الحديث بين التقليد الحداثي الذي اختتمه موقف «المطلق» والحاضر المتمرد على الحداثة الذي جسدته مقولتا «الصنيعة» و«التناهي». ولذلك احتيج، من جديد، إلى «تحقيق عالم له معنى» بعد أن هدت مقولتا التمرد على الحداثة معناه؛ أي أنه احتيج إلى الجمع بين الاتساق («المطلق») والحياة («الصنيعة» و«التناهي») في حياة تكون متسقة؛ بمعنى أنه قام مسيس حاجة إلى «تحقيق عقل شمولي يمكنه أن يوجه الحياة»؛ أي إلى التوليف بين «القول المتسق»

(١) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), pp. 394-395.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

و«الصنيعة» و«التناهي» في قول متسق مع «الشرط»، وذلك بغاية تحقيق صنيعة مرضية للكائن المتناهي؛ بمعنى دفع الإنسان المتناهي إلى إزالة العنف من حياته بقوة عقله وفي إطار اعترافه بواقعيته. وبالجملة، تحقيق «الفعل العاقل الساعي إلى تحقيق الحضور»[٣].

أولاً: عودة المعنى إلى الفعل

ها نحن أولياء مقولة «الفعل» بما هي تحقيق «الحضور» الذي طالما هو بحث عنه الإنسان حتى يئس. وإنسان «الفعل» هذا لا يريد تحقيق الرضا في القول، كما رام فعل ذلك إنسان «المطلق»، وإنما هو يريد تحقيقه بالقول؛ أي أنه يريد جعل الواقع ملائماً للقول. ولذلك فإنه، على خلاف إنسان «المطلق»، يقبل العنف؛ لكنه لا يقبله كما يفعل إنسان «الصنيعة» و«التناهي» على أنه الواقع النهائي، وإنما يقبله بما هو وسيلة تحقيق العقل، لا في «القول» مثلما سعى موقف «المطلق» إلى فعل ذلك، وإنما في «العمل». ولذلك فإنه لا يدعي، على نحو ما فعل موقف «الصنيعة»، خلق عالم جديد، وإنما هو يروم بلوغ عالم لا يصير مجرد «مشروع» للإنسان الذي يحيا فيه، على نحو ما رامه موقف «التناهي»، وإنما تحقيقاً لحضوره ورضا لشعوره. وإن حقيقته التي يتلوها على الملأ لهي: إن العالم الذي يوجد فيه عالم غير تام، وإن القول الذي يعتمد عليه قول غير مكتمل؛ وذلك لأن العالم إن هو على التحقيق سوى عالم الحاجة والعنف، ولا وهم له في ذلك ولا مطمح له في صنع عالم خيالي بديل، وإنما مرامه أن يفعل ويعمل داخل هذا العالم نفسه. وبالجملة، إن كان موقف «المطلق» قد كشف اتساق القول، وكان موقف «الصنيعة» قد أبان عن تمرد الإحساس، وكان موقف «المتناهي» قد حذق المعنى الصوري للعالم، فإن مرام إنسان «الفعل» هو التوفيق بينها جمعاء، لا في القول المتسق («المطلق») أو التمرد الدائم («الصنيعة») أو الفهم الحاذق («التناهي»)، وإنما في الفعل العاقل الساعي إلى تحقيق الحضور والرضا.

وبالفعل، ما الذي يريده «الفعل»؟ إنه يريد إرضاء الإنسان المتمرد، وذلك بخلق عالم يصير معه كل تمرد أمراً مستحيلاً[٤]؛ بمعنى آخر، يريد هذا

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٦، ٣٩٦ و٤٢٧ على التوالي.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

الإنسان تحقيق صورة ذاك الإنسان الذي يؤمن بمجتمع الشغل ولا يتمرد عليه، والذي يؤمن بالصراع ضد الطبيعة ولا يتخلى عنه؛ أي أنه يريد، بما هو إنسان الحداثة غير المتخلي عنها ولا المتمرد، أن يصير الواقع خدوماً له لا جحوداً. ولذلك فإنه لا يتخلى عن الأقوال التي أنشأها الناس وأداروها على العالم، ولا عما حققوه وأنجزوه، وإنما هو يريد أن يسير بما فعلوه إلى تمامه وكماله. ههنا موقف من انتقل من مقام «النظر» إلى منزلة «الفعل»: إنه وريث الفلسفة التي معه تتوقف عن فهم العالم وتحاول تغييره[٥]. يجب إذاً عنده «تغيير العالم». لكن، أي تغيير لأي عالم؟ لا يريد هذا الإنسان «ابتداع» عالم كامل، لأن شأن عالم كامل منشود مثل هذا أن يكون عالماً مثالياً مفكراً فيه وليس عالماً واقعياً؛ أي عالم عزاء إضافي وموطن إشباع خيالي زائد. يقول لسان حال هذا الإنسان: العالم هو ما هو عليه ـ عالم الشرط ـ لكن على العالم أن يصير لصالح الإنسان لا الإنسان لصالح العالم. والمواقف السابقة جمعاء لم تعمل، على التحقيق، إلا على إعادة تأويل واقع الشرط، ولم تفعل هي فيه ولا هي غيّرته. فلم يخل حالها من أحد أمرين: إما هي رضيت بالرضا الجزئي في عالم لم تعمد إلى تغييره ـ وذلك حال موقف «المطلق» ـ أو هي ضحت بالقول وطلبت الإحساس (مقولتا التمرد على الحداثة). وليس معنى هذا، أن هذه المقولات لم تكن مشروعة. أَوَلم تعبّر هي عن عدم الرضا عن العالم في القول («المطلق») والتمرد («الصنيعة») والاستسلام («التناهي»)؟ إلا أن ضعفها الجوهري تمثل في اكتفائها بتأويل العالم من غير العمل على تغييره.

العالم عند المقولة الجديدة، بما هو عالم الإنسان، نظام. والإنسان يحتل في مجتمع الشغل منزلة ومكانة. وهو لا يكسب هذه المنزلة إلا بفعل إسهامه في النشاط الاجتماعي المشترك. وبقدر ما ترقى منزلته، حتى يتبوأ مكانة الزعامة، تعلو قيمته. وبهذا يظهر المجتمع للناس بما هو «غير» يلزم التصارع فيه والتنافس بغاية تحقيق القيمة. وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم يخلقون التفاوت بينهم بحيث يحقق البعض رغائبه ويعجز البعض الآخر عن ذلك؛ مما يتولد عنه الإحساس بالاغتراب بما المجتمع طبيعة ثانية وبما هو يصير طبيعة شبيهية. غير أن إنسان «الفعل» هذا لا يسارع، كما فعل سالفه، إلى إعلان تمرده، لأنه يعلم أن التمرد لا يحقق سوى نسيان فكرة «تحقيق الرضا في

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

الحضور». وليس معنى هذا، أنه يستكين ويهدأ، وإنما هو يحاول أن يقهر المجتمع الشبيهي، مثلما هو حاول السيطرة على الطبيعة. وبإيجاز، إنه لا يتمرد، وإنما هو يثور. فالثورة الاجتماعية الكونية مبدؤه. ومعنى «الثورة» هنا ثورة العاقلين ضد من لا عقل لهم؛ بمعنى أنها ثورة ضد أولئك الذين صنعوا عالماً عديم الإنسية؛ أي مجتمعاً هو طبيعة شبيهية لما فيه من أسياد ومستعبدين؛ أي بما فيه من أولئك الذين يشغلون الآخرين ويفكرون بالبدل عنهم وأولئك الذين يشتغلون ولا يفكرون. والثورة تقتضي التوليف بين الفكر والشغل بغاية تحرير الإنسان. وبه تتحقق الفلسفة[٦]، ويتحقق التصالح بين الفكر والواقع، ويتم الاعتراف للإنسان بما هو فرد داخل المجتمع. وإنسان «الفعل» هذا ينشئ، ابتغاء ذلك، «علم الفعل» بما هو «نظرية الثورة المشخصة». وهو العلم الذي الشأن فيه أن يفهم أسباب تناقضات المجتمع وعوامل انهياره، والذي شأنه أن يحدد شروط الفعل الثوري في الجماهير. وبه يتحقق فهم جديد للذات وللمجتمع: فما ابتدعه الناس بدا لهم أنه إبداعهم، وما كان عندهم سجناً صيروه موطنهم، وماضي الكد والحاجة والشغل والرغبة انتهى، وهو إن لم يمت بعد فبسبب أنه لم تتم لحد الآن السيطرة على الطبيعة السيطرة النهائية ولما يزل الإنسان يتصور المجتمع «غيراً» و«خارجاً». لكن هذا الإنسان أضحى يعلم الآن، علم اليقين، إلى ماذا تصير الأمور، وهو متأكد من نجاحه وتفوقه في مهمته. وذلك هو الحضور عينه[٧]. وما هذا العلم الذي ينشئه إنسان «الفعل» سوى العلم الذي شأنه أن «يفكر في الفعل العاقل بما هو الفعل الذي يمكن أن يحقق الكمال للعالم وفيه»[٨]. آنها يختفي التعارض الذي أقامه الانعكاس والتفكر بين الفردية والأخلاق الحية (الشأن الكوني)، وبين الطموح إلى العدالة والنظام القائم، وبين حرية الفرد والمصلحة المشتركة. . وذلك ببيان أن شأن الفردية الحقة ألا تنمو إلا في المجتمع الكوني، وأن الطموح إلى العدالة لا يتحقق إلا في الواقع الدنيوي، وأن حرية الفرد لا تقوم إلا في حضارة الشغل. وبكلمة واحدة، هذه الثنائيات ما كان الشأن فيها أن تتمانع، وإنما شأنها أن تتداخل.

لأول مرة ههنا يتم أخذ البعد السياسي للإنسان بعين النظر. ذلك أنه في

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(٨) Eric Weil, *Philosophie politique*, 5ème ed. (Paris: Vrin, 1989), p. 121.

المقولات السابقة كانت تؤخذ بعين الاعتبار جهة نظر الفرد بما هو يفترض أنه يحيا «خارج» المجتمع ـ الجماعة وعنها «بمعزل»، هذه الجماعة التي ينظر إليها بعين الانفصال والانعكاس؛ أي بعين النظر لا العمل، حيث يقوم «الإنسان النظري» (Homo Theoreticus)، من جهة، و«الإنسان الصانع» (Homo Faber) و«الإنسـان السـياسـي» (Homo Politicus) و«الإنسـان الاقـتـصـادي» (Homom Oeconomicus)، من جهة ثانية. وبالجملة، كان يقوم الفصل بين إنسان «النظر» ـ فيلسوف الأكاديمية والرواق ـ وإنسان «العمل» ـ الإنسان العنيف صاحب الأهواء ـ ها هو «إنسان الفعل» الآن صار يعلم أنه ليس مجرد عقل خالص، أو «عقل جوهري»، يحلّق فوق عالم يرغب فيه الناس ويرهبون ويعانون ويفعلون ويبحثون عن الرضا تحت ضغط الظروف، وإنما هو أضحى ينظر إلى العالم بما هو عالم عقلي في التاريخ وتاريخي في العقل الذي ينشئه. لقد أضحى «يحيا ويفكر في هذا العالم»[٩]. ومن ثمة، أضحى عقلاً يتحقق في الفعل ويدرك ذاته فيه[١٠]؛ بمعنى أنه صار يعلم أن الظروف ليست مجرد ضغط وقمع، وإنما هي أيضاً حمالة الكونية والتربية إلى العقل. ها قد صار يعلم أن الحرية والعقل أمر واحد[١١].

فقد تحصل، أن مقولة «الفعل»، بما هي المقولة المتحققة ـ أي التي شأنها أن تصير «فعلاً» ـ هي «أعلى ما يمكن الإنسان أن يبلغه بقوله». والقول هنا لا «يعلم» أنه واقعي، كما في مقولة «المطلق»، وإنما هو «يتحقق». وهو «لا يبرر الواقع» وحسب، كما فعل موقف «المطلق»، وإنما هو «يصيّره عادلاً قويماً». ولهذين السببين استحال تجاوز هذه المقولة: أَوَليس الهدف الأمثل للإنسان تحقيق الحرية في واقع حياته والحياة في واقع حر؟ أَوَلم يصر الإنسان إلى تحقيق التوافق بين القول المتسق والفعل المتسق؟ أَوَليس هذا ما كانت تطمح إليه حركة الحداثة؟ لقد بحثت مقولات الحداثة عن تحقيق «الخلاص» و«الواقعية» و«الشخصية» و«الصنيعة» و«الوجود»، لكنها علمت، أخيراً، أنها لم تكن تسعى إلا إلى بغية واحدة: تحقيق واقعية الحرية. وهو الأمر الذي علمت به مقولة «الفعل» وحققته فرضيت. وهذا هو ما يفسر كون هذه المقولة المقولة التوليفية بين كل مقولات الحداثة السابقة ـ من مقولة

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

«الله» إلى مقولة» المطلق» وما بعدها. ففيها تآلفت «مقولات الحداثة» و«مقولة ختام الحداثة» و«مقولات التمرد على الحداثة»، وما تخالفت. وتلك نهاية التاريخ والفلسفة حقاً. وكيف يكون الأمر بخلاف ذلك والفلسفة قول والقول قاد إلى تحققه في الفعل، والتاريخ فعل والفعل حقق القول؟ فماذا بقي بعد؟ لا شيء. بمعنى أنه لم يعد هناك موقف (تاريخ) بعد الفعل، ولم يعد هناك رضا بعد رضا تحقق القول في الفعل وتحقيق الفعل للقول. بمعنى آخر، ما عاد هناك مكان للبحث عن عزاء في حياة أكثر «هناءة» وأكثر «رغداً»؛ أي ما عاد ثمة مسوغ للبحث عن سلوى في حياة «تأمل» و«نظر» و«تفكر»[١٢]. وبتحقق الفعل التاريخي (الموقف) لم يعد هناك مجال لمقولة أخرى ـ اللهم إلا ما يطلبه الفعل نفسه بما هو ما زال يتحدث عما لم ينته بعد ولم يكمل؛ أي عن سالبية الإنسان التي ما زالت قائمة (مصارعة الطبيعة) وعن غايته ومستقبله؛ من ضرورة فهم الفلسفة لذاتها بعدما تحقق في الفعل؛ أي تحقيق مقولة «الفلسفة» ذاتها[١٣] و«وعيها بذاتها».

ثانياً: عودة المعنى

تأدى بنا الحال الآن إلى أن عالم الإنسان، بما هو عالم التاريخ والفعل، عالم له معنى. وها قد صار الإنسان يبحث فيه عن معنى وجوده؛ أي عن آثار حريته العاقلة وعقله الحر. وليس معنى هذا أن الإنسان صار يبحث للعالم عن مضمون ـ فهذا المضمون متحقق بالفعل ـ وإنما هو صار يبحث عن «شكل» هذا المعنى ذاته، أو قل: «صورته». ها نحن إزاء مقولة جديدة تمثل وعي الفلسفة بذاتها بعدما تحقق عالمها. وهي مقولة صورية شكلية لا موقف لها، لأن كل المواقف (التاريخ) اختتمت واكتملت. ولذلك قيل عنها: إنها مقولة فارغة لا تتجاوز العالم، وإنما هي تفهم معناه بما هي أساساً «علم المعنى»[١٤]؛ أي بحث في المعاني «الصورية» للمعاني «المشخصة» التي شكلتها مختلف المواقف ـ من موقف «الحق» إلى موقف «الفعل» ـ بمعنى أنها بيان لمنطقية مختلف المواقف التي أنشأها الإنسان نشداناً للحضور في قول بغيابه (مقولات). وإن إنسان المعنى هذا ـ إنسان منطق الفلسفة ـ لهو

---

(١٢) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 418.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

الإنسان الذي حقق الحضور؛ نعني «الحكمة» بما هي مطابقة قول الإنسان لوضعه في حال متحقق[١٥]. والحكمة هي على التحقيق، بما هي مطابقة المقال لواقع الحال، الشأن المشخص الواعي بذاته أو المفكر فيه[١٦]. وإنسان الحكمة هذا هو، على الضد من الشاعر باني العوالم، يعلم أنه يحيا في عالم الشرط (عالم الصراع ضد الطبيعة). وهو، على الضد من إنسان الحق البوذي الزاهد، يعلم أنه في حاجة إلى القول. وهو أخيراً، على الضد من الحكيم الرواقي، يدرك أنه لا غنى له عن الفعل والعمل، وأن الحكمة فعل لا سكينة. ثم إنه لا ينشئ شعراً (إنسان الإحساس)، ولا قولاً جزئياً يضاف إلى بقية الأقوال الجزئية ـ فليس للحكمة قول خاص ـ بل الحكمة «موقف»، بل هي أكثر المواقف حميمية، لأنها حياة عاقلة «هنا» و«الآن»؛ أي تحقيق للحرية طبقاً لما يقتضيه القول وإنشاء للقول طبقاً لما تقتضيه الحياة؛ بمعنى أنها تحقيق لوحدة القول والحياة[١٧] ولسوية الرضا والحضور والحبور.

ثالثاً: تحقق الحكمة وتمام منطق الفلسفة

بهذا تصير مقولة «الحكمة» آخر مقولة. ففيها يتحقق الاتساق بين قول الإنسان ووضعه، بحيث يصير الإنسان الكائن المفكر الفاعل حسب مقتضى «معنى مشخص»، وبحيث يصير «لكل شيء معنى». وبالتالي، فإن الحكمة هي «العيش في المعنى الذي تم التفكير فيه»[١٨]. والمتأتى عن هذا، ذوبان ذاتية الفرد المتفكر في الشأن الكوني؛ أي في الشمولية. ومن ثمة «موت الفرد» بما هو فرد. أوَلم يقل سقراط بأن معنى أن يصير الإنسان حكيماً هو أن يموت؟ فما يموت من الفرد ويندمج في الكونية هو فرديته ومزاجيته، لا عاقليته وشموليته. ذلك أن الفردية المتشبثة بفرديتها ليست سوى تعبير شعري أو عنف، فإن هي تعقلت تحققت وتحررت[١٩]. فما الموت بموت الفردية الحقة وإنما الموت موت الذاتية. والأمر بمجمله دائر على صيرورة الحكيم، لا خارج العالم وإزاءه، وإنما فيه وبه[٢٠]. وليس معنى هذا، أنه في هذه

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

المقولة يضحي الإنسان بنفسه من أجل الأمر الكوني، بما افترض من أن الحكمة عطاء أو هبة، وإنما بما الحكمة فكر واقعي وحياة متفكر فيها. فالمقولة تفيد أن العقل هو العالم، وأن العالم هو العقل[٢١]، وأن العالم صار في حمى العقل، وأن العقل صار متحققاً في العالم وبه. وليس الحكيم من امتلك أمر الشأن غير النهائي، ولا هو من استسلم للمسافة بينه وبين الوجود بما هي المسافة التي ما كان من شأنها أن تقهر (التناهي)، وإنما هو من صار يعلم أن العقل إمكان له، كما العنف والتمرد إمكان آخر، وأن طريقه طريق العقل بما هو قوته وخياره. وبالجملة، إنما الحكمة معناها «الحضور المشخص للعالم الواقعي في الفرد الذي يحيا في إطار قول تام النضج والتطور»[٢٢]. وتلك هي «الحقيقة» بما هي «نهاية الفلسفة وبدايتها في آن واحد»[٢٣]. وفي ذلك عود على بدء.

أهي **نهاية التاريخ** إذاً؟ الحق أن دعوى «نهاية التاريخ» من أشد دعاوى فايل اعتياصاً على الفهم وصعوبة التماس، وذلك لما فيها من «مناقضات» عديدة. **ومنها**؛ التباس مفهوم «نهاية التاريخ» نفسه، وما يترتب عنه من غموض المفهوم الذي يليه؛ عنينا به مفهوم «ما بعد التاريخ». **ومنها**؛ أن دعوى «نهاية التاريخ» تتصور، في ما كتبه فايل، تارة على أنها «واقعة حاصلة»، وتارة أخرى على أنها مجرد «رغبة» أو «أمنية». **ومنها**؛ أن هذه الدعوى ما فتئت تتكرر، من جهة أولى، في تاريخ البشر بأكمله، وفي كل مقولة مقولة، ومن جهة أخرى، أنها حاضرة في تاريخنا المعاصر نحن، ولا سيما منذ وفاة هيغل. **ومنها** أخيراً؛ أن فايل يرفض النبوءة بالتاريخ أحياناً، ويجيزها تارة أخرى. ولهذه الاعتبارات سوغنا لأنفسنا أن نتوسل الوصف الذي وصفنا به صنو هذه الدعوى عند هيغل لنصف دعوى فايل بـ «القول الإشكالي» أو «القول المُشْكَل» بمعناه الكانطي؛ أي بمعنى القول الذي يفضي إلى مناقضات معتاصة تذهب بأكثر العقول جدلية. لنفصل القول في بعض هذه المناقضات.

من المعلوم أن معاني «نهاية التاريخ» حمالة أوجه. وجهها **الأول** أن تفيد النهاية «المادية» للتاريخ؛ أي اختفاء الإنسان ـ الكائن التاريخي الوحيد ـ

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

بفعل تدمير البشرية لذاتها التدمير الكلي النهائي (انتحار جماعي تتسبب فيه حرب كونية مثلاً) أو بسبب تطور طبيعي (كارثة كوسمولوجية شأن انفجار الكون مثلاً). فإن هو حدث هذا استحال آنها الحديث عن «تاريخ»، وذلك بما ثبت في شأن الإنسان من أنه وحده صانع التاريخ. ووجه هذه الدعوى **الثاني** القول بـ «نهاية الفرد»، وذلك بذوبانه في الجماعة وصيرورته عاقلية حرة بدون مشاعر ذاتية أو إحساسات فردية عنيدة؛ بمعنى صيرورة الفرد إنساناً كونياً. ووجهها **الثالث**، نهاية التاريخ بما التاريخ البشري «تاريخ الشر»؛ أي تاريخ الحروب والصراعات الدموية وأنحاء الظلم والعدوانية والعسف؛ أي بما نهاية التاريخ رغبة مطلوبة؛ نعني «حدثاً مأمولاً ذا نتائج سعيدة محمودة»[٢٤].

وبناء على هذه الأوجه الثلاثة لدعوى «نهاية التاريخ»، تتحدد أفهامنا لأمر «ما بعد التاريخ». إذ قد نعني بما بعد التاريخ «مثالاً» يتحقق بفضل انتصار الإنسان على الطبيعة الخارجية؛ ومن ثمة تحرره بصيرورته وقت عمله وقت فراغه. آنها إما تتحقق له «مملكة الضجر والملل». لا الضجر من هذا الإحساس أو ذاك، أو الملل من هذا الوضع أو غيره، وإنما الضجر من الوجود ذاته والملل منه والبرم به والضيق؛ مما قد ينجم عنه تحطيم «الدولة الكونية» القائمة بتوسل سلاح العنف. وإما يتحقق عنه تحرر الإنسان من كل إحساس أو شعور، بما في ذلك الإحساس بالضجر نفسه والشعور بالملل ذاته. آنها يكون على البشرية أن تمسخ وينضح لونها بحيث لا تصير للإنسان «لغة معقولة»، أو على الأقل «أداتية».

والحال أن فايل يرفض هذه الأفهام، لأن «ما بعد التاريخ» هذا، إن هو فهم على هذا النحو من الفهم، انطبق على الحيوان ولم ينطبق على الإنسان، أو على الأقل، لم يطلب له ويرجى ويؤمل؛ وذلك ما دام أن «غياب كل فكر لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يشكل للإنسان الذي يفكر مثالاً وأمنية»[٢٥]. وقد يقصد بما بعد التاريخ تحقق مثال مجتمع تصير فيه رغبة الأفراد رغبة أخلاقية؛ أي رغبة موافقة للجماعة وللشأن الكوني المشخص، وذلك بحيث لا يعود بمكنة الفرد أن يطلب ما لا حق له فيه، وبحيث تلبى

---

(٢٤) Eric Weil, «La Fin de l'histoire,» dans: Eric Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, bibliothèque des archives de philosophie; 37, 2 vols. (Paris: Beauchesne, 1982-2003), p. 168.

(٢٥) Weil, *Philosophie politique*, p. 94.

جميع مطالب الحاجات التاريخية ورغائب الإنسان بما هو إنسان لا بما هو فرد (العاقلية، الحرية)، وبحيث لا يبقى هناك من توتر وصراع سوى توتر الفرد والفرد وصراعه معه لا بما هو صراع إنسانين وإنما بما هو صراع فرديتين عنيدتين. وبكلمة واحدة، يقصد بما بعد التاريخ الحالة التي يختفي فيها العنف ويصير فيها الهوى مرضاً وتصبح فيها الحكومة، بما صار من أمر الجميع من أنه استحال يحكم نفسه بنفسه، فضلة. ولعمرنا فإنه كما رفض فايل المعنى الأول يرفض هذا. ذلك أن عودة الإنسان إلى براءة أولى يفترض أنها مفقودة له لهو في عهدته أمر مستحيل ـ اللهم إلا بموجب كارثة طبيعية تحل بالبشرية وتحيلها إلى عهد البداية[٢٦].

وتضاف إلى هذه «المناقضة» مناقضة أخرى: وهي أن أصحاب المقولات يتحدثون أحياناً عن «اكتمال التاريخ» و«نهايته» و«ختامه»، وكأن الحديث يتم عن واقعة متحققة حاصلة وإن اختلفوا في تحديد زمنها بما كل واحد منهم يدعي أنه حققها. غير أن الوجه الآخر للحديث عن «نهاية التاريخ» هو الوجه الذي يجعل منها «رغبة» أو «أمنية»، لا «واقعة» أو «حدثاً». وبهذا تصير دعوى «نهاية التاريخ» «غاية للإنسان وبغية؛ أي ما يبتغيه الإنسان ويتغياه، وما ينتظره ويريد بلوغه»[٢٧]. ومعنى هذا، أن إنسان اليوم صار «يريد أن تنتهي الأزمنة التاريخية» بما هي أزمنة «العنف والظلم والمعاناة»، وبما التاريخ الإنسي إن حقق تاريخ الشر[٢٨]، كما صار هو «يأمل» في ظهور «ما بعد التاريخ» بما هو عالم «الحياة المريئة الهنيئة والعالم الإنسي الحق»[٢٩]. مما يترتب عنه الخلط في كل دعوى «نهاية التاريخ» بين الرغبة والواقعة، والأمنية والحقيقة.

ومن مناقضات دعوى «نهاية التاريخ» أيضاً ذهاب فايل إلى حد القول: إن «ما من قول متسق إلا وهو نهاية التاريخ الذي قاد إليه»، وإن «ما من نسق [فلسفي] إلا وهو نهاية التاريخ؛ نعني تاريخه هذا الذي بدونه لن يصير ممكناً ولا يفهم إلا به بما هو تاريخ ذو معنى»[٣٠]. مما ينتج عنه تعدد دعاوى «نهاية التاريخ» داخل متن **المنطق**. وهي الدعاوى التي تنودي إليها في «لحظات»

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٢٧) Weil, «La Fin de l'histoire,» p. 170.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٣٠) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 83.

مختلفة من مسارات **المنطق**. فلقد تردد القول بنهاية التاريخ على الأقل في ثلاث مقولات. إذ هو ذُكر في مقولة «الأنا»، وذلك من حيث إن إنسان هذه المقولة صار يرى أن «التاريخ الذي يتذكره ويفهمه قد انتهى، وأنه صار كائناً غير تاريخي»، كما ذكر في مقولة «الفهم»، وذلك من حيث إن إنسانها هو الإنسان «الذي صار يعلم أنه نهاية التاريخ، وأنه نهاية مختلف العوالم»؛ أي من حيث إن إنسانها صار يدرك نفسه على أنه «يحيا في نهاية الأزمنة»[(٣١)]. هذا فضلاً عن أن نذكر مقولة «المطلق» بما هي مقولة «نهاية التاريخ» بامتياز. ولربما يعود السبب في تعدد دعاوى «نهاية التاريخ» إلى أن كل موقف قد جعل من هذه النهاية أمنيته الدفينة. ذلك أن «ما من قول ينشأ في التاريخ إلا ويدرك ذاته، دركاً طبيعياً، على أنه قول أبدي: وهو إذ يشعر بالعنف، شعوراً عنيفاً، يدعو إلى إقصائه الإقصاء كله حتى يصير بمكنة الإنسان أن يحقق الحضور والرضا؛ وبالتالي حتى يتوقف التاريخ بوصفه تاريخ العنف وثورة الإحساس العنيفة»[(٣٢)]. ومثله مثل أي قول متسق، ما من قول يكون حقاً إلا بما أدركه من اتساق. وإن لبمكنة الفرد أن يكتفي به ويتشبث ويعلن بالتالي عن «نهاية التاريخ»[(٣٣)].

وعلى الرغم من شيوع القول بنهاية التاريخ، طيلة عصور **المنطق** المديدة، فإن فايل يلاحظ أن هذه الدعوى إنما فشت في عصرنا هذا فشواً مثيراً بحيث صارت «موضة هذا العصر»[(٣٤)]. ولئن هو صح أنه من العسير أن نجد عصراً من العصور، أو حضارة من الحضارات، خلواً من هذه الدعوى، فإن الأمر الأكثر إثارة هو أننا ـ نحن المحدثين ـ هم «أول من عبر عن هذه الرغبة بهذا الشكل الملحّ»[(٣٥)].

لكنه وبالرغم من أنحاء المناقضات التي ينتهي إليها القول بنهاية التاريخ، فإن مفهوم هذا القول عند فايل يجد أصله في إعلانه عن نهاية مختلف المواقف الإنسية التي يتولد عنها التاريخ بتحقق موقف «الفعل» بما هو آخر موقف في سلسلة المواقف الستة عشر ـ بدءاً بموقف «الحق»

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٦، ٢٧٤ و٢٥٨ على التوالي.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٣٤) Weil, «La Fin de l'histoire,» p. 167.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الصامت وانتهاءً بموقف «الفعل» ـ فالتاريخ بهذا المعنى انتهى بسبب من انتهاء السالبية الإنسية. والفارق بين «نهاية التاريخ» عند فايل ومثيلتها في المقولات السابقة: هو أن قول فايل يظل، إن نحن لجأنا إلى استعارة لغة كانط، قولاً «إشكالياً»، في حين أن أقوال الثواني كانت «قطعية». وأكثر من هذا، يجب عدم فهم قول **منطق الفلسفة** بنهاية التاريخ في ضوء الأقوال السالفة وعلى قدم المساواة، فلئن هو ساغ أن تعصف السالبية الفردية بالمنطق، مثلما هي عصفت ببقية الأنساق قبله، فإنه لا تسوغ التسوية بين نقض هذه ونقض ذاك على جهة أن **منطق الفلسفة** يفهم هذا الإمكان النقضي ويعيه ويدركه، أما المواقف السابقة فكانت ترى فيه فضيحة وتصمه بوصم اللامعقول والمحال. . . ومن ثمة، فإن **منطق الفلسفة** يشكل حقاً نهاية التاريخ؛ نعني نهاية تاريخه هو بما هو تاريخ الفلسفة أو بما هو تاريخ البحث عن الرضا بالقول. في الحكمة إذاً تحصل هذه النهاية وينتهي التاريخ. ومن رفض **منطق الفلسفة** لم يرفض منطقاً معيناً أو فلسفة محددة أو قولاً مقصوداً، وإنما هو رفض المنطق والفلسفة والقول أجمعين. والرافض يصير بمكنته أن يرفض، عن اقتناع، بأن الفلسفة أعطت كل ما كان مطلوباً منها: تحقيق الرضا بالقول. فالإنسان يفهم هذا الأمر فينتهي القول(٣٦)، وإن هو استمر الإنسان في الوجود. .

لكن، ما معنى «نهاية التاريخ» بهذا المعنى؟ الحق أن هذه الدعوى الفاشية بين كبار المثقفين الهيغليين، على نحو ما نحن لاقيناه عند ألكسندر كوجيف ونحن شاهدوه عند إريك فايل، مترددة مثل الطيف في كتابات منطقي الفلسفة (فايل). وهي ليس من شأنها أن تفهم إلا بفهم فلسفة الضرورة والإمكان عند الرجل(٣٧). ومجمل دعوى هذه الفلسفة أن ما نعده تماسكاً ضرورياً في الواقع (بنية)، إن هو إلا تماسك إمكاني يحدثه الإنسان حسب اهتمامه بما يحياه أو يعيشه (تبنين). وليست هذه الحقيقة الإمكانية تتعلق بالواقع وحده (الأحداث والوقائع)، وإنما هي تسري على فكر الإنسان أيضاً (الأفكار والخيارات المبدئية). ففكر الإنسان ـ عاقليته، حريته، كونيته ـ خيار إنسي؛ أي إمكان واختيار، وما كان هو ضرورة واضطراراً. إنما الفعل إمكان،

---

(٣٦) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 85.

(٣٧) سبق أن ألمعنا إلى أن إريك فايل بنى قوله الفلسفي على فلسفة في الإمكان عجيبة؛ فلتطلب الفكرة من مظانها.

والقول إمكان، والتفلسف إمكان. وما كان المقصود بلفظ «الإمكان» هنا ما يفيد «العسف» و«الاعتباط»، ولا «العبث» و«السُّدى» ـ فذاك هو «الوجدان» أو «الشعور» أو «الإحساس» عند فايل؛ أي «العنف» بجملة، وإنما المقصود به «الخيار» و«الحرية». وبهذا يظهر أن الإمكان هو الأصل. وما زال فايل يلح على هذه الفكرة حتى جاز لنا أن نقول: إن فلسفة الرجل انبنت على هذا القول وتأصلت عليه ودارت: «في البدء كان الإمكان». أكثر من هذا، الإمكان عند الرجل هو أساس الضرورة، وما كان الأمر بالضد؛ بمعنى أنه عندما يختار الإنسان، على جهة الإمكان، خيار «العقل» بما هو إمكان، فإنه قد يختار ضده (العنف). لكنه إذ يفعل، فإنه يقبل، بالضرورة المتولدة عن الإمكان ذاته، ما يلزم عن هذا الخيار ـ من الناحية الصورية ـ أي القول المتسق؛ وبالتالي التفلسف العاقل. إنما الضرورة هنا ـ إن كان ثمة ضرورة حقاً وإلا فهي خيرة ـ ضرورة صورية، أو قل: هي ضرورة فرضية ـ استنتاجية. وقد سماها فايل في مواضع متفرقة باسم «الضرورة التراجعية» أو «الضرورة التقهقرية» التي تفيد أن من شأن السابق إنما يفهم باللاحق؛ مضاداً بذلك ما دأب عليه الفلاسفة من تصور «الضرورة التقدمية» أو «الضرورة التدرجية» التي ترى أن من شأن اللاحق أن يفسر بالسابق. فمثلاً ها هو الإنسان يقول الآن بدعوى «نهاية الفلسفة». ومعنى هذا، عند فايل، أنه لكي تكون للفلسفة نهاية يلزم أن تكون لها بداية؛ أي تاريخ. فما يحدث الآن من ختم، إنما ناتج بالضرورة عن خيار الأمس؛ أي أنه مترتب عن خيار التفلسف ـ على الأقل منذ أيام أيونة ـ لكن الخيار الأصلي أو البدئي ـ خيار الإنسان أن يشرع في التفلسف ـ ما كان ضرورة، وإنما الأصل فيه كان الإمكان. إذ كان من الممكن ألا يختار الإنسان التفلسف؛ أي ألا يجنح إلى القول والتعقل. فإن نحن أدركنا هذه الفلسفة أدركنا معها قول فايل بنهاية التاريخ بما هو قول فرضي ـ استنتاجي؛ أي بما هو قول مبني على الضرورة التراجعية.

والحال أن «نهاية التاريخ» يمهر عليها قيام **منطق الفلسفة** بما أن منطق الشيء لا يدرك إلا عند متمه وآخره. إلا أن «نهاية التاريخ» هنا هي نهاية التاريخ كما رسمه المنطق؛ أي بما هو تاريخ تصارع الاتساق (العقل) واللااتساق (العنف). وهو تاريخ لم ينته بتهميش العنف وكبته، أو قل: بانتصار العقل النصر النهائي الحاسم الذي يقذف بالمهزوم إلى هوة سحيقة، وإنما هو اختتم بتفهم ثنائية «العقل والعنف»، وتفهم رهان الإنسان وخياره

العقلي، وتفهم هذا المنسي المكبوت الذي هو العنف؛ أي النظر إلى العنف في خلوصه، وتخلي العقل عن الرغبة الدفينة في تملكه وضمه واستيعابه، وتفهم أن إرادة الاتساق، إذا ما نظر إليها في ذاتها، كانت في البدء إرادة عنيفة؛ أي إرادة حرة غير مبررة. لكنها الإرادة التي شكلت مركز العالم الذي اتخذ فيه قرار التعقل[٣٨]. والحال أن هذه الإرادة بلغت الآن منتهاها، وذلك بسيطرة الإنسان على العنف الخارجي (عنف الطبيعة) السيطرة المبدئية التي بدأ العمل بها منذ أيام «الشرط»، وسيطرته على العنف الإنسي (عنف الإنسان ضدّ الإنسان) السيطرة التي تحققت له منذ اعتراف الفرد بالأفراد الآخرين في إطار دولة الحق الحديثة. بهذا المعنى، يمكن القول: إنه، من الناحية المبدئية، انتهى التاريخ، وانتهى القول الفلسفي. غير أنه يمكن أن نفهم من هذا الأمر وجهه الآخر، وجه عدم اكتمالهما، ما دام أنه لم يتم، ولن يتم أبداً، إلغاء العنف من الواقع. فما زال بإمكان الناس ـ وهذا خيار أصلي، مثله مثل خيار العقل ـ أن يلجأوا إلى العنف من جديد، وما زال يمكن نسيان قرار الاتساق والتعقل[٣٩]. لكن، لما هي كانت عناية **منطق الفلسفة** انصبت على الخيار الأول ـ خيار «العقل» و«القول» و«التفلسف» ـ فإن التاريخ انتهى عنده؛ أي التاريخ كما رسمه هو..

وانتهاء التاريخ معناه، عنده، أن الإنسان ـ بعد أن يتبين له أن القول المتسق إنما هو كان مجرد إمكان للغة الإنسان، وأن هناك إمكاناً آخر لها هو إمكان العبارة غير المتسق (الشعر) ـ صار يمكنه الآن أن يصوب نظره نحو «التعبير»، وذلك لا ليحتج ضد القول، كما فعل إنسان «الصنيعة» أو «التناهي»، لكن هذه المرة بوعي صادق، وقد علم أن القول انتهى واختتم. آنها سيصير العالم عالماً إنسياً حقاً؛ أي عالماً اختفى منه العنف بفعل الإنسان الفاعل عقلياً المتخذ القول في العنف وسيلة، وآنها ما يكون قد تبقى هو عنف الفرد ضد الفرد داخل عالم متسق يقوم على اعتراف الأفراد ببعضهم البعض. وسوف لن يكون آنها الصراع صراعاً مع الطبيعة، بعد أن تم إخضاعها بتوسل العمل وتوسطه، ولا صراعاً مع المجتمع الذي تم تنظيمه تنظيماً عقلياً، وإنما سيكون هو صراع الإحساس الفردي ضد نظيره ومثيله؛ أي صراع عدم الكونية وفقد الشمولية. ومن ثمة، ما عاد هو بشيء ذي معنى

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

في عالم تحققت فيه الحرية العاقلة وتبوأ فيه كل قول خاص مكانته المخصوصة. ولذلك ساغ القول في حقه: إنه تُجوز ومات في عالم شكل فيه الشأن الكوني وجود كل الناس وكل إنسان، وفي عالم لا يصير فيه بمكنة الإحساس أن يفكر ولا العقل أن يراعي الأحاسيس، وفي عالم سيكون فيه كل إنسان إنساناً وسط الناس ومجرد فرد أمام الأفراد، وفي عالم يُصَيِّرُ فيه العقلُ العنفَ خادمه بحيث لا يعود بالإمكان الاحتجاج ضده وبحيث يرضى الإنسان الرضا المطلق بما هو الكائن العاقل الذي حقق الحضور في العقل والإحساس بهذا الحضور. . .

ذلك هو إن جاز القول: التنبيه على سبيل «ما بعد التاريخ» والمدخل إليه. وذاك هو تجاوز التاريخ الإنسي بما هو «تاريخ الشر»؛ أي التاريخ بما هو تاريخ العنف والهوى والمخافة من المصائب التي تهوي على رؤوس العباد[٤٠]، وبما هو طلب «العيش في الحضور» والامتلاء والاستمتاع بكل أمر «جميل وطيب ومعقول» بعيداً عن توتر الانتظار ورهاب الخوف. لكن، ينبئنا فايل، أن هذا التاريخ لم يصر بعد، وأننا نحيا في هذا «البين»: بين التاريخ التقليدي (تاريخ الشر) وهذا التاريخ الجديد؛ نعني «ما بعد التاريخ» بما هو تاريخ الحضور. وهذه «البينية» تظهر، أول ما تظهر، في أننا لم نعد نحيا في مجتمع التقليد، ولا نحن حققنا مجتمع الحضور ما بعد الحداثي. فشأننا ما عاد «من شأن أولئك الذين يحيون بهدوء في جماعة قائمة مستعدين للدفاع عنها بتوسل العنف، «عالمين علم اليقين» مصلحة الجماعة والأفراد، مؤمنين بقول تقليدي غير تناقضي معترفين به مقرين»؛ ومن ثمة، ما عدنا ننتمي إلى «أولئك الذين يعتقدون أنهم في حمى من العنف داخل جماعتهم يتبعون أهدافاً رسمها الإنسان رسماً تقليدياً في جماعته»[٤١]. أَوَلسنا صرنا نعلم، نحن الحداثيين، «أننا فقدنا الجماعة[التقليدية]» إلى الأبد؟ وبالجملة، نحن نعلم أننا لم نعد من أسرة «الإنسان الحق»؛ فلا اهتماماته صارت اهتماماتنا، ولا جماعته ظلت جماعتنا، وإنما صرنا نحن «موت الجماعة». إلا أن هذا لا يدفعنا، كما دفع أجدادنا الرواقيين، إلى اليأس واعتزال المجتمع بتوليف «قول انعزالي كوني»، ولا إلى تنمية الحنين إلى الماضي؛ لأننا صرنا نعلم علم اليقين أن ما من عودة، إن هي جازت، إلا وهي عودة مخالفة لذلك

---

(٤٠) Weil, «La Fin de l'histoire,» p. 169.

(٤١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 39.

الحال القديم غير مؤالفة؛ وبالتالي، فهي عودة «رومانسية»؛ أي صدى «ذكرى»، وليست هي تحقيق حضور عاقل[٤٢]. فشأننا أننا إذاً «جربنا فقد الجماعة وثقفناه وخبرنا موت الجماعة وعلمناه»؛ إلا أننا نعلم مع ذلك أن الحياة مستمرة غير مستحيلة[٤٣]. وما عاد يهمنا إنشاء القول المتسق، كما كان همّ الإنسان الحق، وإنما صرنا، بما نحن «ورثة العبيد» ـ أولئك الذين كانوا يشتغلون وما ملكوا خطاباً ولا قولاً ـ نكتفي بلغة التواصل؛ أي صرنا نلجأ إلى لغة الشغل المتعلقة بحاجاتنا العملية. غير أننا ما زلنا، بما نحن «ورثة السادة» أيضاً، في حاجة إلى القول وإلى الخطاب. فلا يمكننا نسيان أننا «ورثة القول»، ولا يمكننا أن نحيا، مثلما كان يحيا الرواقي، في عالم غير تاريخي. كما لا يمكننا أن ندعو، مثلما هو فعل إنسان «الفهم»، إلى «هجران التاريخ»[٤٤].

وبالجملة، ها نحن صرنا الآن نحيا في أحد «تخوم التاريخ»: بين تقليد التاريخ وآفاق هجره؛ أي أننا صرنا نحيا على عهد «ما بعد التاريخ». وهذا هو ما يفسر هذا الأفق «البيني» و«الانتظاري» الذي صرنا نحياه: بين قول بنهاية التاريخ لم يتحقق بعد، وقول تاريخي ما زال يسمح للأفراد بالتوجه وفق مقتضياته[٤٥]؛ أي وفق طموحه في تحقيق الحرية العاقلة والعاقلية الحرة. فهل لأفقنا من أمد؟

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ و٢٠٢ على التوالي.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٠، ١٦٦ و٢٦٦ على التوالي.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الفصل الثاني عشر

تخوم فكر الحداثة عند إريك فايل (العدميــة)

غالباً ما اعتبر إريك فايل «فيلسوف العنف»؛ لا بمعنى الفيلسوف الذي شرع للعنف، على غرار منظري الدولة الشمولية أو المحافظة من أمثال ألفرد روزنبرغ وكارل شميت، وإنما بمعنى الفيلسوف الذي ذكر بالعنف ونظر فيه بما هو «آخر» الفلسفة، وبما هو «الغير» الذي لم تفكر فيه؛ وحتى إن هي حدث لها أن فعلت لم تفعل ذلك إلا لتستدرجه فتستغفله وتلحقه بها وتهذبه وتشذبه. غير أننا نريد، ههنا، أن نقارب نصه، لا في ما نظر فيه وفكر، وإنما في ما كف نظره عنه وتحرج؛ أي في ما «أشّرت» عليه كتاباته و«مهرت» من غير أن هي فكرة فيه ونظرت؛ نعني أن ننظر في «العدم» لا أن نشيح النظر عنه. فلئن هو حق أن الرجل نظر في «العنف»، فإنه حق أيضاً أن ما أثاره من استغراب الباحثين من إشاحته النظر عن أمر «العدم»؛ حتى حمل ذلك أحد الباحثين على أن يلاحظ: «إن قراءة نصوص فايل تشهد على ندرة ذكره العدمية. فهذا الموضوع الذي تنزّل من كتابات بعض الفلاسفة المعاصرين منزلة قطب الرحى، كان إلى الغياب عن فكره أقرب»[1]؛ ثم إن هذا الباحث زايد، فقفى على إثر هذا القول بقول آخر: «إن لفظة «العدمية» لفظ على لسان فايل غريب. فهو ما يفتأ يتحدث عن العنف، وما يذكر بصريح اللفظ

(١) Jean François Robinet, «Weil et le nihilisme,» dans: *Sept études sur Eric Weil*, réunies par Gilbert Kirscher et Jean Quilien (Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1982), p. 187.

كلمة العدمية». غير أن هذا الباحث نفسه ذكر أنه إن نحن فهمنا من كلمة «العدمية» رفض القيم المشتركة أو الثورة ضد العقل بما هو قيمة، لم يجد المرء بدأ من الإقرار بأن «عمل فايل إنما هو تأمل في العدمية ونظر»[٢]. إلا أن حاشيتنا على هذا الشارح، إنما هي استدراك عليه، وذلك بما أننا نعد عمل فايل «تخوفاً من العدمية وتوجساً منها»؛ أي بما أننا نعد العدمية «اللامفكر» فيه في فلسفة فايل، هذا إن لم نقل: إنها مكبوتته ومنسيته. فلئن هو حق أن «هم هذه الفلسفة الإيجابي» (ما فكرت فيه) هو هم «العنف» ـ هذا إن هو كان «العنف» هماً إيجابياً حقاً ـ فإنه يحق القول أيضاً: إن «هم هذه الفلسفة السلبي» (ما لم تفكر فيه) هو أمر «العدم». ولذلك اتخذ مسار فكر الرجل منحيين متساوقين:

أولهما؛ طرح مسألة كيف «نتجاوز» العنف و«نطوقه» و«نتحاشاه»، بما ثبت من أمر العنف أنه إمكان إنسي أصلي؛ وذلك من غير أن نقتفي أثر الفلسفة التقليدية في أن «نكبته» و«نستوعبه» و«ننساه».

وثانيهما؛ كيف لنا أن «ندرأ» العدم كل الدرء و«نتحاشاه» و«نتفاداه». أكثر من هذا ـ وهنا لم يخالف فايل أسلافه ـ كيف لنا أن «نكبت» العدم و«نستوعبه» و«ننساه». هذا مع سابق العلم، أن الرجل، إن هو كان قد أطال، من جهة السلب، النظر في «العنف» حتى عده، على شاكلة أستاذه كانط، «شراً متأصلاً» في الإنسان؛ فإنه مما يسوغ، من جهة أخرى، أنه اعتبر «العدمية المتأصلة» في عهد الحداثة شراً مستطيراً، فكان أن «ذكر» الشر الأول و«صمت» عن الشر الثاني..

والحال أن القول بالعدم ـ ومن ثمة القول بالعدمية ـ أمر ما حضر في الحداثة ومقولاتها وحدها استثناء، وإنما نكاد نجزم أنه ما من مقولة مقولة إلا والتقت في طريقها بالعدم: فإما هي «نظرت» فيه، من غير حقيق نظر، وإما هي «أشاحت» بوجهها عنه. غير أن موقف «التقليد»، بما استدعاه من فكرة «الجماعة» وفكرة «المقدس»، عمل على «درء» العدمية. ولهذا عدت مسألة «العدمية» مشكلة الحداثة بامتياز؛ وذلك بما شهدته من تنامي هذه النزعة واستفحالها. لنلق نظرة على تصور أمر «العدمية» بين القدامة والحداثة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

أولاً: عدمية القدامة

لعلنا لا نفاجأ إذا ما نحن علمنا أن أول مقولة من مقولات منطق الفلسفة ـ مقولة «الحقيقة» ـ هي أول مقولة من مقولات العدمية أيضاً: في البدء كان «الحق»، وفي البدء كان «العدم». . فشأن الحقيقة، ههنا عند البدء، أنها تكاد تلامس العدم، بحيث لا يمكن تأكيد شيء عنها ولا نفيه. ولئن هو حق أن «الحق» ما كان هو من «العدم» في شيء، فإنه يحق أيضاً أنه ما كان من «الوجود» الممتلئ في شيء. وحتى لئن هو قيل عنه أمر إيجابي، شأنه أن يحقق له «الامتلاء» لا «العدم»، ما كان هذا القول أكثر من «صور» و«استعارات» و«توريات» هي أشبه ما تكون بما من شأنه أن ينفلت ويزوغ وينعدم؛ أي بما لا يتصور ولا يقال. ولئن هو صح أن «الحق» هو «النور» ـ ومن ثمة خالف هو «الظلام» رمز «العدم» ـ صح أيضاً أنه ما كان من شأن هذا النور «أن يضيء أي شيء»، وأنه ما كان من شأنه أن «يُرى ويبصر ويُلمح». وإذا حق أنه حالة «يقظة» وصحو ـ ومن ثمة خالف هو «غفوة العدم» ـ فإنه كان اليقظة التي تشهد على فراغ الذهن من أي حلم[٣]. وبالجملة، العبارة عن «الحق» هنا صور لا تفهم واستعارات لا تدرك وتوريات لا تنجلي، بل إنها «الشيء» الذي يكاد يلامس العدم: نعني «الصمت»؛ حيث «لا سؤال ممكناً ولا جواب متصوراً»؛ أي حيث يحضر مرادف «العدم» الذي هو «الفراغ» و«اللانهائية» و«اللامعنى»[٤]. و«الحق»، إذ هو يلامس «العدم»، لا يذوب فيه ولا يطابقه، وذلك بما هو ما من شأنه أن «يظهر» لا ما من شأنه أن «يختفي»، وبما هو ما من شأنه أن «ينجلي» لا ما من شأنه أن «يغيب». ومن ثمة لا يقترب «الحق» هنا من مفهوم «الله» عند القديس جون دو لاكروا (Saint Jean de la Croix) (١٥٤٢ ـ ١٥٩١) بما هو «العدم» الذي ما إن يبلغه الإنسان بتجريد قلبه من سواه حتى يختفي فيه ويذوب ويرتفع القول ويَمَّحِي ويزول[٥]. إنما الحق هنا أقرب إلى مفهوم «الوجود» عند هايدغر بما هو الوجود الذي شأنه أن لا يسر إلا ليستتر وأن لا يتبدى إلا ليتخفى.

ولعل أول إشارة واضحة إلى «العدمية» تقع في مقولة «اللامعنى»؛ حيث

---

(٣) Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1985), pp. 90-91.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٠ و٩٢ ـ ٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

يصير «الكل» فارغاً من «المعنى» عادماً له[٦]. فهذا البوذي يرى أن «الحياة لا معنى لها ولا حقيقة»، وأن «الكل هباء في فراغ»، وأن الحق هو «اللامعنى ذاته»[٧]. ولذلك هو يسعى إلى تحقيق هذا العدم بفرغ الجهد والوسع، وذلك بغاية تحقيق فراغ الوعي؛ أي بغاية تحقيق «حياة الفراغ بما هو فراغ»[٨]. ذلك أنه عندما يبلغ الزاهد حالة الكمال لا يصير يفكر أو يتكلم. وذلك هو «مذهب العدمية» الذي يشير إليه فايل ههنا بالاسم[٩]. أما في مقولة «الحق والباطل»، فإنه لأول مرة، ههنا، يتم الإقرار بالمذهب العدمي القائل: الوجود معدم والعدم موجود، كما يتم الإقرار بتلبس العدم بالوجود؛ أي بصيرورة العدم موجوداً ودخوله الموجود[١٠]. مما يجعل إنسان «الحق» يتنبه إلى أن هذا الإقرار إنما معناه أن آراء الإنسان آراء «المحال» ذاته ـ هذا الاسم الآخر للعدم ـ كما ينتهي إلى تقرير محال آخر مفاده أن قول الشيخ لا يصير عند المريد تعليماً إلا بقدر نفيه لكل قول[١١]. وذلك المحال بعينه؛ أي القول الذي ينتهي إلى عدم القول ذاته وإلى الصمت.

لكن، كان على الإنسان أن ينفصل عن الخطأ من غير أن يشيح بنظره عنه، إن هو رام فعلاً أن لا يذوب في «الحقيقة» أو في «اللامعنى» ـ وهما معاً يتطلبان منه «الصمت» ـ أي إن هو أراد أن يحافظ على القول. ههنا لأول مرة يقف موقف المحارب لنزعة المواقف السابقة «العدمية». ههنا يظهر لأول مرة «القول في العالم، الفكر، اليقين»، بما هو ما يحارب «الخطأ» و«الضلال» و«الصمت». ولئن هو حق أن بمكنة الإنسان أن يبقى صامتاً، وأن يحيا في العدم والفراغ، فإن بمكنة الإنسان أيضاً أن يراهن على ما يضاد العدم؛ أي على القول. وهو ما يفعله في هذه المقولة. ههنا تقوم «الحكمة» ضد «العدمية»: الحكمة بما هي تملُّك اليقين وكسبه وتفادي الشك واللايقين والباطل ولجمه. ههنا تتوارى العدمية الأولى خلف الامتلاء الأول. . فيصير الحكيم عدو العدمي؛ أي يصير ذاك الإنسان الذي يملك القول اليقين. ومعنى هذا، أن «الرأي» هنا، لا «الحق»، هو الذي يصير العدم. وقد عنينا بلفظ

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٩ و٩٥ على التوالي.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

«الرأي» ههنا نفي القول الذي شأنه أن ينفي ذاته وعدم اليقين الذي شأنه أن يعدم نفسه. وهذا اليقين الذي يقوم يجب عليه أن يصير تراث الإنسانية؛ أي أن يصير «التقليد» أو «الموروث» أو «التراث»، بما هو ترياق البشرية ضد العدمية[١٢]. ذلك أن على قول الحكيم ألا يبقى نكراناً لكل موقف وامتلاء، وإنما عليه أن يمتلىء بمضمون؛ أي أنه يلزمه أن يصير قولاً مقنعاً بتوسل قول يخالف خيار الصمت.

والمتأتى عن هذا، ضرورة أن يصير للإنسان اقتناع في حياته؛ أي أن يعلم ما يلزمه أن يتشبث به في بلايا حياته. ولئن هو حق أن «الخطأ» حق، حق معه أيضاً أن «الحق» موجود. ووحده ذاك الذي بمكنته أن يحصل اليقين لنفسه بأنه إلى جانب الحق من شأنه أن يحظى بمنزلة محددة في الحياة. علماً أن بمكنته أن يفقدها إن هو جنح إلى «لايقين الرأي»[١٣]. ههنا تترك عدمية الصمت والفراغ الأنطلوجية الأولى المكان لامتلاء كوني وقيمي، حيث تصير للإنسان «نظرة» إلى الكون و«حكاية» عن أصله و«سحر» و«دين» و«نظام قيم» ـ وهي مضامين (تراث أو تقليد) كان شأنها أن وجهت الحياة توجيهاً غير واع من حيث لا يحتسب المرء، وجعلت لكل شيء يحدث فيها معنى وأكسبته دلالة[١٤]. وبهذا أصبح الإنسان «موجَّهاً» في هذا العالم «مهتماً». ههنا شعر الإنسان أنه «مقيم في بيته» و«مستوطن في وطنه»؛ أي شعر أنه صار يحيا في «عالم محدد المعالم»[١٥]. غير أن «اليقين»، إن عد هو ما يشكل جوهر الحياة الإنسية، فإنه ظل مع ذلك مهدداً بـ «شكية الإبوخية»؛ أي بمبدأ «الوقف عن إبداء وجه الحق» و«تعليق الحكم»؛ وهو «وقف» للفصل و«تعليق» للحكم ناتج عن تمانع المنظورات وعدم تقايسها[١٦]. إلا أن هذا الأمر، إن هو دقق أمره وجد أنه كان وليد منظورنا الحداثي للأمور وما كان هو للقدامة وليداً وسليلاً، وأن ما اعتبرنا أنه أفضى إليه من «نزعة نسبية» معممة هي على التحقيق وجه آخر من وجوه «العدمية»، ما كان سوى انطباعنا نحن المحدثين لا وعي صاحب الموقف نفسه. فما كانت القدامة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

لتؤمن بمبدأ «النسبية»؛ أي بتعدد جهات النظر، لأنها كانت تعد نفسها هي ومضمونها شيئاً واحداً، بل جهة النظر الوحيدة. أكثر من هذا، ما كانت هي جهة نظر، بل كانت هي «النظر»[17]. ولئن هي كانت المفاهيم السابقة التي لامست العدم قد تعلقت بمعاني «الفراغ» و«اللامعنى» و«اللاشيء»، فإن مفاهيم موقف «اليقين»، بما هي كانت مفاهيم مضادة للعدمية، أضحت هي «كل شيء» و«دوماً»[18].

ولما كان موقف «اليقين» قام على التمييز بين ما يعتبره «أمراً جوهرياً» ـ وهو ما كان يحدد «مضمون العلم» عنده ـ وما يعتبره «شأناً غير جوهري» ـ وهو ما كان يحدد «مضمون الظن والرأي» في عرفه ـ فإنه ههنا اعترضت هذا الموقف «مفارقة العدمية»: بأي «حق» كان هو يحدد ما يعتبره «الحق»؟ ولا سيما ونحن نعلم أنه لا وجود لحكم أو فيصل يقضي في الحكم، لأن ما من قاض أتي به إلا ويكون بالضرورة متحيزاً إلى جماعته متمدنة كانت أو متبربرة! ههنا إذاً «واقعة» هي عبارة عن «مفارقة»: من شأن إنسان «اليقين» أن يحيا على «اليقين الواحد المفرد». ومن شأن الناس، بما ثبت من أمرهم أنهم مختلفون، أن يحيوا بحسب «يقينات غير متقايسة ولا هي متقارنة»، بل هي متعاندة متعارضة، وذلك بحيث يصير مطلوباً من «يقين متعين» أن يحكم على يقين آخر متعين. هذا مع سابق العلم أن هذا الحق في «المحاكمة» هو نفسه ما عنه تنشأ المفارقة![19] إن مضمون اليقين المشخص هو ما يشكل الجماعة البشرية ويؤسسها في أعين أعضائها واعتبارهم. وبهذا يصير كل إنسان، منتم إلى تقليد جماعة ما، لا يرى إلا ذاتاً جماعية واحدة ولا يعتبرها في نسبية معارضتها لذوات جماعية أخرى، بل ينظر إليها في وحدتها وإقصائها لغيرها. أما أعضاء الجماعة الأخرى فهم، عنده، أعداء ألداء شأنهم أنهم يحيوا على العدم؛ إذ لا لغة لهم عنده ولا آلهة ولا علم. وليس يجمعه بأشباه البشر هؤلاء سوى الحرب التي ينتهي بفرضها يقين جماعته على يقينهم. ها قد تأسست داخل الجماعة الواحدة ذاتها جماعات غير متقايسة يحيا فيها العبيد على يقين سيدهم. وهي جماعات، بما شأنها أن تكون مختلفة، جماعات ذات يقينيات نسبية. والذي ترتب عن هذا، أنه «ما عاد ثمة مضمون واحد، وإنما

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.

مضامين متباينة». وبما أنه صارت المضامين متباينة، وأنه لا أحد منها بمكنته أن يفرض ذاته على الجميع وحجيته على الكل، فإنه لم يعد هناك مضمون حق مؤكد ـ فهذا صار مجرد ذكرى أو مثال. والحال أنه لا شيء بعد تمرد هؤلاء على السيد يضمن لهم وحدة يقينهم. ولذلك، إن هم راموا السلم حقاً، لم ينفعهم سوى التفاوض والتفاهم. وذاك هو موقف «النقاش».

والحق أن الوجه الخفي لموقف «النقاش» إنما هو الدلالة على أن «اليقين» قد انتهى ومات، وأن كلمة الله الملهمة وخافيات القدر والملك المبعوث لم تعد هي تملأ اليقين أو تمده بالمضامين، وأن رأي الإنسان صار هو اليقين الوحيد. وهو يقين مفتت؛ أي أنه «يقينيات»، وما كان هو «يقيناً واحداً» على التحقيق.. وحتى إن هو رام لم شمله لزمه، بعد استبعاد العنف، اللجوء إلى الإقناع. ها قد صار كل شيء متعلقاً بالبيان، ها قد صار «الواقع المشترك» ـ واقع الجماعة ـ هو «القول المبين»، ها هو «الواقع» نفسه وقد أضحى «قولاً» ـ وتلك مفارقة! قبل اكتشاف هذه المفارقة العدمية كان الجميع يتكلم كلام رجل واحد، والآن صار كل واحد يبين عن نفسه بلسانه. كما إن الألسنة تعددت. وبتعددها تعددت المصالح والحقوق. بل صار الحق أمراً لا يمنحه الإله ولا القدر ولا الملك وإنما اللسان؛ أي الإنسان نفسه. ذلك أن «القانون القديم فقد قوته وإلزاميته، ولم يعد هناك إله يكلم الناس أو يلهم الملك. وإذا صح أن القرارات القديمة باقية، فإنها فقدت قوة قداستها ولم تعد خالدة: أَوَليس الناس هم الذين اتخذوها؟ أَوَليس بمكنتهم إلغاؤها؟ ما عادت ثمة قواعد ثابتة، صار كل شيء أمراً وارداً، شريطة أن يوافق عليه الآخرون؛ أي أن يتم إقناعهم به. وبالمكنة تحقيق ذلك، لأن لا شيء بقي في غير متناول الأفراد؛ أي لا شيء بقي ممنوعاً ومحظوراً»[٢٠].

فقد تحصل أن «البيان» صار هو كل شيء في حياة الإنسان؛ إذ صار يكفي أن «يتكلم» المرء كلاماً «مبيناً» حتى يضمن كسب حقه، وذلك من غير أن يأبه إلى مضمون كلامه وفحواه ومعقوليته وجدواه. ومعنى هذا، أن معيار الحق هنا أصبح هو مبدأ «عدم التناقض في القول» لا «صواب مضمونه». والمقصود بمبدأ «عدم التناقض» هنا ذاك المعيار الشكلي الصوري الذي يقتضي من المرء أن ينطلق من مبادئ مقررة، ثم يصيرها كما شاء تبعاً لذلاقة لسانه. وحده النقاش مع ذاك الذي

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

ينكر المبادئ الأولى ويشك في المعطيات ـ العدمي على التحقيق ـ يصير نقاشاً غير مجدٍ، بل مستحيل[٢١]، وذلك ما دام أنه حسن بالمرء ألا يجادل أولئك الذين من شأنهم أن ينكروا المبادئ (Contra negantes principia non disputandum)، بحسب حد «المناظرة» الذي صاغه المفكر الألماني لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) في ما بعد.

هو ذا أول احتكاك جدي للإنسان القديم بظاهرة «العدمية»، وتلك «فضيحة» يكتشفها. لكن، من شأن الفضيحة أن تكتشف فتستر ولا تسر، وأن تظهر فتقبر ولا تعلن، وذلك لأنه ما كان بمكنة أولئك الناس «أن يحيوا خارج اليقين». ولذلك هم «تعلقوا بما بقي لديهم من يقين: العرف والحق والآلهة والشرف، وعضّوا عليه بالنواجذ». ولذلك كانوا يتطيرون من كل من واجههم بحقيقة «العدمية» التي تقول: إن يقينهم عاد مجرد رجع صدى[٢٢]. إذ «داخل المدينة كان الصراع هو السر الذي يحافظ عليه الجميع ولا يفشيه أو يعلنه». غير أنه من المحال الاستمرار في إخفاء الحال: فالخير صار هو عدم التناقض، والشر صار هو التناقض. وليس ثمة سوى مسطرة النقاش تفصل بينهما. ما ثمة سوى اللغة التي تلتهم الحق وتلتهم التقليد. أين الخير وأين الشر؟ لا شيء ثمة سوى البيان، ولا قيم هناك إلا طلاقة اللسان وطلاوته. والمتولد عن هذا الأمر، في مجمله، «موت مضمون اليقين»، وبموته «تموت الاقتناعات»، ومن ثمة «يتفسخ اليقين ويتحلل». ومعنى هذا «أن العالم القديم انهار، وأن الإنسان لم يعد يعلم مكانه فيه». وتلك آية العدمية. غير أن صاحبنا ما زال يتشبث بمتهافت البنيان. أكثر من هذا، ما زال هو ينقل صراعات المصالح، التي تمزق أحشاء الواقع، إلى جدالات لفظية وخلافات لغوية. وكيف له بغير هذا المسلك ووجوده متعلق بالتقليد، وهذا الحل يضمن له نسيان أن هذا التقليد انهار ولم تعد ثمة إلا رسوم موته وشاهد قبره؟ لعل هذا التناسي القسري أفضل له من أن يستسلم إلى يأس التسليم بفقد واقعه للمعقولية وبتهديد عنف الآخرين له وباستحالة تحقيق الوفاق والخير في هذا العالم المرتج المنهد[٢٣]. لعل النسيان هنا ترياقه ضد العدمية المحدقة به.

غير أن هذا الإنسان قد يحدث له أن يكشف عن أوراق التوت المتهافتة

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٢، ١٣٤ و١٣٧ على التوالي.

التي تستر عورته؛ أي أن يرفع السدول عن عدميته. وهو إذ يفعل لا تبين له العدمية وجهاً لوجه، وإنما هو لا يتمرد على البيان الذي «لا يقول شيئاً»؛ أي يقود إلى «العدم»، إلا لرغبته في أن يتقدم؛ أي في أن «يقول شيئاً»؛ في أن يصير لقوله غير التناقضي مضمون حيوي. وبالجملة، يريد هذا العدمي المستتر الخجول «نظرية» تصون نفسه ضد العدمية، ويريد «العلم» يحفظه من العدم. وإنه ليريد تأسيس العلم لا على اللغة، كما كان يفعل وعيه القديم، وإنما على الوجود. يريد هو تأسيس قول مطابق للوجود؛ أي قول لا يتحرش به العدم، قول ثابت خالد شأنه أن يكشف عن الوجود الدائم. وبالجملة الواحدة، يريد هو «الأنطلوجيا» ترياقاً ضد «العدمية»[٢٤]. ولذلك هو يؤكد أن الشأن في الإنسان أنه كائن عاقل، وأن الشأن في الوجود أنه عقل؛ وبالتالي فإن وجود العالم منفتح أمام الإنسان، بل إن «عقل العالم» و«عقل الإنسان» أمر واحد[٢٥]. إنه يريد استعادة الثقة المفقودة باليقين؛ وذلك بتوسل «النظرة» العاقلة إلى الوجود؛ تلك النظرة التي من شأنها أن تقدره على تجاوز «لامعنى» الظواهر البدالة السيالة، فلا يقف عند ظاهرها، وإنما هو ينفذ ـ برؤيته العاقلة لا بنظره الحسي ـ إلى جوهرها الذي هو العقل. أَوَليست الظواهر تشي عن وجود العقل؟

وما كان معنى هذا أن هذا الإنسان ينكر العدم، وإنما هو يذهب إلى حد النظر فيه قصد بيان تلاشيه أمام العقل، وأنه ليس بشيء. ولذلك كان «علم الوجود» في البدء عنده «علم العدم» الذي يثبت وجود اللاعقل إلى جانب العقل وقيام العدم إلى جانب الوجود. وبعد، لا يمكن فهم فكرة «الصيرورة» المستبدة بالوجود إلا بفهم ما لا يفهم؛ نعني بما من شأنه ألا يفهم هنا: «العدم»![٢٦] ولذلك هو يفكر في «اللامفكر فيه بما هو لامفكر فيه». وهو لا يفكر فيه ليركن إليه ويطمئن قلبه، وإنما ليتجاوزه وينأى عنه.

هذا في ما تعلق بالعدم العالق بالظواهر الطبيعية، أما في ما يتعلق بالعدم اللاحق بالظواهر الإنسية؛ فالملاحظ، على جهة النظر، أن القانون هو «عقل الدولة»؛ إلا أنه، على جهة العمل والتجربة، تتلبس الأهواء الإنسية به وبها.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

ولذلك لزم أن يقود العقلاء شؤون المدينة ـ وإلا تفرد العدم بالسلطة واستأثر. فضد عمل العدم في عقول الناس، تلزم تربيتهم على درك الشأن المتعالي: الحق والخير والجمال؛ بمعنى أن مقولة «الموضوع» أن توظف مبدأ «التعالي» ضد «النزعة العدمية». والمجهود المطلوب هو مجهود يفوق طاقة البشر[٢٧]. وهو الثمن الذي ترفضه «الأنا» التي تتشبث بفرديتها ضد الأمر المتعالي: الوجود والواحد والحق والخير، طالبة الرضا في الشأن المحايث؛ ولا سيما أن ما رامته فلسفة «الموضوع» من الدولة لم يتحقق؛ نعني كمال الحال. ولذلك يُذكر الإنسان الجديد سلفه بأنه، قبل أن يكون الإنسان عقلاً، إنما أصله أنه رغبة ورهبة، كما يذكره أن حال الإنسان داخل جماعته قد تبدل؛ إذ «طالما هو كان الإنسان يحيا داخل الجماعة وفي كنف اليقين ما كان لينزعج لحال رغبته ورهبته.. إذ كان له لكل خطر رقية ولكل إخفاق سلوة. فما كان له إلا أن يقوم بما يفرضه الواجب تجاه الآلهة والبشر. بل إن الموت نفسه لم تكن عنده إلا مرحلة أولى من مراحل مساره.. لكن، ها قد صار هذا الإنسان شقياً بعدما انسلخ عن الجماعة وتوحد واعتزل، فلم يصر له مسار ولا مستقر ولا مضمون أو مستوطن»[٢٨]؛ بمعنى أن هذا الإنسان المتوحد أضحى «فارغ الوفاض» نخباً هواء معدم الجوهر والمضمون. وإن هذا الإنسان إما هو يختار استعمال عقله للتحرر من التقليد غير العاقل ـ وهذا هو طريق الأبيقورية ـ وإما هو يفضل التماهي مع «العقل الكوني» بأن يخضع له كل شأن عقلي في ذاته وفي العالم ـ وهذا هو طريق الرواقية. وهو، في الحال الأول، يدعو إلى الانسلاخ عن القوانين والأعراف والمعتقدات، وإلى العودة إلى الطبيعة بما هي «طيبة» تضمن له إما المتعة، في إطار أخوية يؤسسها، أو العدم، في إطار اختياره الموت الحر لخلاص نفسه. وهو، في الحال الثاني، يمنح حياته «معنى» باحتلاله موقعه «المعقول» ضمن الكون؛ بما أن العالم له «معنى»، وهو معنى «معقول»[٢٩]، وبما كل ما يحدث له في هذا العالم العقلي له مدلول مفهوم له ومضمون مدرك عنده يسير الملتمس. وبالجملة، يوظف هذا الإنسان فكرة «معقولية كل ما يقع في هذا العالم» لكي يحارب بها العدمية المحدقة به. أَوَليس «لا شيء فارغ من المعنى عنده»؟[٣٠].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

بيد أن هذا لا يمنعه من أن يكون هو في ذاته «فارغاً»، وأن تكون فلسفته فلسفة «الإنسان الفارغ». وهي فلسفة إنسان صار بلا مضمون، وذلك بعدما هو فقد اليقين يقينه وارتمى في أحضان اليأس وصار محكوماً عليه إما أن يخلق مضموناً جديداً لذاته، أو يقبل قبولاً تاماً بغياب كل مضمون (العدمية). وكيفما كان خياره، فإن شأنه أن يقوده إلى أولوية الحاضر عنده على الماضي والمستقبل؛ بما الماضي ماضي الخطأ والمستقبل مستقبل الجزع. والحال أن الحكيم يوجد ههنا في حراب ضد العدمية المحدقة به. وهذا ما يدفعه إلى أن يبحث لكل لحظة من لحظات حياته عن «معنى» وعن «امتلاء» وعن «حضور»، الآن وهنا، من غير اعتبار للأمر الماضي أو الشأن الآتي. وحقيقة هذا الموقف، أنه يأس أمام العدم، وجهد لغلاب الخوف، وصراع للإنسان ضد الشرط (الحاجة، والرغبة) الحاضر دوماً المتغير أبداً. ولما كانت «أناه» نخبة هواء فارغة، فإنه ينكرها ويقر بالعقل؛ أي أنه ينتصر ضد ذاته، ويهرب إلى العقل الذي لا «أنا» له، ويريد الموت. ولذلك يقول عن «الأنا» بأنها ليست بشيء. كما يصير معنى أن يضحي الإنسان فيلسوفاً، هو أن يسترسل إلى الموت(٣١).

ولئن هو حق أنه لأول مرة ههنا يقول الإنسان عن نفسه: «أنا»، فإن هذه «الأنا»، التي تستبعد العدم، تبقى مجرد «إحساس» و«شعور»؛ أي تبقى «فراغاً» لا تتشبث بأي شيء، لأن التشبث بشيء ما معناه عندها التنازل للعقل غير العاقل؛ أي الاستعباد للتقليد والاستملاك. ههنا ذات في وضع مُشْكَل: التقليد وراءها، والعدم أمامها، وهي محتارة من أمرها. وحيرتها تتجسد في شكيتها التي تقوم على مقابلة كل «معنى» بـ «لا معنى مضاد»، وإغراق الكل في العدم(٣٢).

وبغاية الهروب من عدمية الذات هذه، يبحث الإنسان، بما يشعر به من نقص الطبيعة فيه، عن ضمانة متعالية مفارقة. ههنا منشأ مقولة «الله». وهي المقولة التي تسمح له بالخروج من عزلته وعدميته. ها هو أمام ذات أخرى أعظم وأجل وأقدر وأكبر، شأنها أنها تعترف به وتعنى، وتستجيب له حين ييأس ويشقى، وتضمن له أن كل ما يحدث له يمتلك معنى(٣٣). ها هو الله

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و١٦٨ على التوالي.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ على التوالي.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

يهيمن على الطبيعة التي كانت تقهر «الأنا»، ويسخرها لها، ويُري الإنسان طريق السعادة ويأخذ بيده نحوها ويهديه إليها. ها قد حقق الإنسان ما كان يصبو إليه: أن يكون لعالمه ولحياته «معنى»، وأن يكون هذا المعنى مكفولاً بقوة أعلى. فالمعنى بهذا صار متعالياً؛ ومن ثمة صار أكثر أمناً وأهمية. وبذلك لا يصير أصل الإنسان ووجوده وغايته متعلقاً بهذا العالم الدنيوي؛ حيث كل شيء فيه عزلة وشقوة، وإنما يصير متعلقاً بأصل لا نظير له في هذا العالم؛ أصل متعال قوي جبار متمكن يضمن له سعادة الإنسانية، وذلك بما ثبت من أمر هذه «الأنا المتعالية» من أنها «أنا» مثل «أنا» الإنسان الضعيف المؤمن قريبة منه قوية عليه[٣٤]. ها قد صار يفهم معناه وماضيه فهماً جديداً: الشأن في الإنسان أنه من غير مدد الإله يحيا على الخطيئة حيواناً ذكياً من غير ميز بين الخير والشر. ولذلك كان لزاماً أن يمنحه الله ناموس وجوده ومقياس سلوكه. فلولاه لكان الإنسان مرآة غير مجلوّة وصورة غير مرقومة. لكنه صار يعلم الآن، بفضل من الوحي، حقيقة «الله» بما هو أصله؛ ومن ثمة حقيقة ذاته ونفسه، فيتشبه بخالقه ويتمثل به[٣٥]. ههنا يصير لحياته «معنى»: فالله خالقه هو الذي يمنحه ناموس وجوده ويأخذ بيده نحو تحقيق عهوده. ولهذا يصير كل شيء في عالمه ذا معنى ومضمون، ويصير كل ما يلحقه من أمر فهو من ربه؛ سواء هو فهمه وقبله أم لم يفهمه واحتار في أمره، ما له إلا أن يستكن تحت مجاري الأقدار. فما يحدث له ليس إلا الوسائل التي يتوسطها الله بساطاً إلى إثابته أو معاقبته.

ومعنى اكتساب عالم المؤمن «المعنى» فقدان عالم الملحد «المضمون»؛ وذلك بحيث تصير العدمية موقف الإنسان الكافر. ذلك أن «ما من أمر يفعله الله إلا ويفعله بأفضل فعل ولصالح المخلوق. وليس الشر في معاناة الإنسان وابتلائه، وإنما في البعد عنه وترك رفقته وهجرانه: فحيثما يهجر الإنسان إلهه يصير أشقى الحيوانات على الإطلاق، بما يصير عقله المنحرف بؤرة الرغبات التي لا تنتهي أبداً ولا تشبع أو تروى، دافعة إياه إلى الطمع باحتلال موقع إلهه، مالئة إياه بالإحساس بالإخفاق من غير مكافأة له أو إرضاء. ولكي يتجنب حال الهجرة والشقوة هذه، فإن عليه أن يثق بالله، وأن يضع مصيره بين يدي خالقه، فيرضى ويسعد، ويختفي خوفه ويبعد». فشأن الإنسان،

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

بمعزل عن الله، أن يحيا في شقاء: ما إن يداهمه المرض أو يفقد عزيزاً أو ثروة، إلا ويستبد به اليأس ويعتريه القنوط؛ فلا يصير إثر ذلك لحياته معنى ولا قيمة، وإنما هو يبقى «يستهلك وجوده في عناد نفيه لخالقه». والحق أن هذا الإنسان ذا القلب القاسي الفارغ من الإيمان بالله اختار الجانب السيىء من الحرية؛ ومن ثمة صارت حياته فاقدة لكل معنى وداهمه العدم[(٣٦)].

غير أن محاربة عدمية الكافر لا تمنع غريمه من أن يلتقي بالعدم في هذه الدنيا، وإن هو تفاداه بفكرة «الآخرة». ذلك أن المؤمن ينتهي إلى اعتبار أن سعادته ليست في هذا العالم الدنيوي وداخله. أكثر من هذا، ما قد يحققه لنفسه من أنحاء الحبور في هذه الدنيا، إن هي إلا «عراقيل» و«حواجز» أمام سعادته الكبرى التي يجدها في اللقاء بالله. وهكذا يبدو أنه ينتهي، عند آخر التحليل، إلى الموافقة، من حيث لا يعلم ولا يحتسب، على موقف الإنسان المارق. فلئن هي كانت عدمية هذا إيجابية ـ أي تقبل على هذا العالم مع علمها بأن لا معنى له ـ فإن عدمية ذاك سلبية؛ أي تنفي هذا العالم الدنيوي مع علمها ـ أيضاً ـ بفقده المعنى. إلا أن المقارنة بين الموقف المؤمن والموقف المارق تقف عند هذا الحد: ذلك أن المؤمن لا يرى أن موقفه ينتهي إلى القول بعدمية العالم، وإنما إلى القول بنسبيته. فهو لا يرى أن «خيرات العالم شر في ذاتها»؛ وإنما هو يعتقد، على الضد من ذلك تماماً، أن كل ما برته يد الخالق ـ إن لم تمسسه يد الكافر بإثم ـ كامل حقيق بالإعجاب والحب. لكنه، وإن هو أقر بقيمة الأشياء الدنيوية، يرى أن لا قيمة لها إلا بصفتها مخلوقات للإله ومعمولات له. ولا تصير حلالاً عنده إلا بقدر ما هو يعدها عطاء من الله وهبة[(٣٧)]. أكثر من هذا، يرى أن كل ما تبدى له من المخلوقات إن هو إلا إخفاء لله واستتار له. فكل شيء يبدو له منغلقاً على ذاته منكفئاً على نفسه، وقد سعى إلى الاعتماد على ذاته والقصور عليها، فصار لذلك العدم بعينه. وبهذا المعنى ما كان للعالم من معنى. وحقيقة الله لا تتبدى له في هذا العالم الدنيوي بما هو عالم اللا معنى. وما من فكر في هذا العالم وقول إلا هو فكر «العدم والتناهي والهباء»[(٣٨)].

هو ذا مصير كل من ينظر إلى العالم بعقله. لكن للمسألة وجهاً آخر في

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨، ١٨٢ و١٨٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

اعتبار المؤمن. ذلك أنه لئن هو كان الله قد أخفى على أفهام البشر خطته في هذا العالم وطبيعة صنعه، فإنه طمأن الإنسان المؤمن أنه كائن فائق الطيبة عظيم الخير؛ ومن ثمة خاطب قلبه، لا عقله، بما يفيد سكينته وراحته. وتلك عنده هي الطمأنينة العظمى والسكينة الكبرى التي شأنها أن تقهر العدم والخوف واليأس. وهكذا، بعد أن نفى المؤمن بعقله أن يكون لهذا العالم الدنيوي «معنى» ـ ومن ثمة كاد هو ينتهي إلى عدمية المارق بما هي الحياة بلا معنى ـ عاد بقلبه يؤكد أن لهذا العالم الدنيوي «معقولية» و«معنى» بما المعْنى أثر الله في قلب المؤمن وكلام الرسل وأفعال الخالق في عالم الأخلاق والطبيعة معاً. ألا إن الله عنده هو ضامن نظام الأخلاق (المجتمع) مثلما هو ضامن نظام الطبيعة! ولئن هو حق أن ليس بمكنة الإنسان أن يستوعب، على الوجه الأكمل، خطة الله في خلقه وخليقته وفي المجتمع والطبيعة ـ مما يترك الباب مفتوحاً أمام الريبية بما هي باب من أبواب العدمية ـ فإن بمكنة الإنسان أن يفترض نظاماً لهذا الكون ويخمن نظيمة لهذا المجتمع. فإن هو فعل، أدرك أن للتاريخ والطبيعة خطة إلهية متسقة، وأن عليه أن يستوعبها من غير أن يدركها تمام الإدراك أو يتركها كامل الترك[٣٩].
وبالجملة، إن المؤمن ليركن إلى حضور الأمر الإلهي ضد فراغ العقل، وامتلاء الألوهية بدل هباء العدمية. ومعنى هذا، أن لا معنى لحياته بالانفصال عن الله وإنما بالاتحاد به. ومن ثمة، لم تعد الجماعة مبنية عنده على مبدأ «المناقشة»؛ أي على مبدأ «العدم»، وإنما صارت أخوية مؤمنين تحابوا في الله وتصافوا في محبته وتناهوا.

ثانياً: عدمية الحداثة

الحق أن موقف الإنسان المؤمن إن هو تؤمل ظهر أنه «يواري» العدمية ولا يقرها و«يخفيها» ولا يمحقها؛ وذلك لأن محور مقولته القول بحرية الإنسان؛ وبالتالي التسليم بإمكان أن تفضي هذه الحرية إلى العدمية. إذ ما دام الإنسان حراً، فإن كل شيء مباح، والمقدس لا يمكنه أن يضمن له، ضد ذاته، الفلاح. إلا أن عزاء المؤمن ورقيته من العدمية أنه ما زال غير ملمّ بالخطر العدمي المحدق به الناتج عن قوله بالحرية؛ إذ ما زال يعتقد أنه ليس مركز نفسه؛ ومن ثمة ليس حراً؛ وإنما الله عنده مركز كل شيء ومانحه

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

المعنى والمعقولية، وأن الإنسان لا معنى له إلا به؛ بما هو المخلوق الذي الشأن فيه أن يحيا بحسب ناموس الإله. . .

ههنا، في مقولة «الله»، نوجد بين مفترق الطرق: بين الماضي (القدامة)، حيث حارب الإنسان عدميته إما «بالتقليد» أو «المعقولية» أو «الله»؛ والآتي (الحداثة)، حيث لم تعد هذه العلاجات تنفع شيئاً ضد خطر العدمية الداهم. فالتقليد تفتت و«الكوسموس»، الذي كان يضمن المعقولية (العقل الكوني)، أفل والله غاب وتوارى وبعد وشطّ. . ولم يبق هناك إلا الإنسان والعدم وجهاً لوجه.

ههنا مولد الحداثة، ههنا مولد العدمية. ففي أول مقولة من مقولات الحداثة ـ نعني مقولة «الشرط» ـ نجد الإنسان، الذي تصور نفسه بما هو مناط بشروط الطبيعة، يعتبر أن «الحياة لا معنى لها ولا غاية»، وأن مفهومي «الكمال» ـ الوثني ـ و«الخلاص» ـ المسيحي ـ قد تواريا بعيداً وأضحيا غير مفهومين للإنسان المشروط، كما إن معاني «الخير» و«الحق» و«السعادة» أضحت أموراً مجهولة لديه، وكل الأقوال المتعلقة بها التي تروي معانيها ـ والتي نسميها هنا تأسياً بالفيلسوف الفرنسي صاحب كتاب **الوضع ما بعد الحداثي** جون فرانسوا ليوتار (١٩٢٤ ـ ١٩٩٨) «الحكايات الكبرى» (récits - Méta) تهافتت وتلاشت؛ ومن ثمة فهو يعارض كل بحث عن «القيمة» أو عن «المعنى» أو عن «المعقولية». . . وهو إذ أقر بنكرانه هذه الأشياء، لم يعوضها بأي شيء على الإطلاق[٤٠]. وحتى إن هو عرض له أن فعل ذلك، لم يجد من بديل سوى الشغل وحده والشغل من أجل الشغل. . فما ثمة من ترياق ضد هذه العدمية المعتبرة في هذا «العالم الملحد القاسي القلب»[٤١] سوى لعب لعبة الشغل اللانهائية. يقول لسان حال هذا الإنسان وقد أصبح للعدمية لساناً: «ما الخير؟ وما الحقيقة؟ وأين هو معنى حياتنا؟ إننا نجهل كل ذلك، ونجهل حتى ما إذا كان بمكنة الإنسان أن يجيب، في يوم من الأيام، عن هذه التساؤلات. ولذلك، ليس من فعل نفعله ههنا سوى أن ندعها معلقة. وكل الأنساق الميتافيزيقية، وكل الأفكار التي حاولت تجاوز علم الطبيعة، لم تقد إلا إلى أقوال تتلو أقوالاً، وإلى صراعات تُنسى في صراعات، وإلى اضطرابات تعوض اضطرابات. ولئن هو لم يكن للإنسان بد من

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، ٢١٧، ٢٢١ و٢٢٧ على التوالي.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

أن يستمر في لعب هذه اللعبة اللانهائية، فإن عليه، على الأقل، أن يلعبها من غير جدية أو حماسة»[٤٢].

ألَا يأخذ الإنسان المحدث الأمور بجد، إنما معناه أن يمزح ويهزل. والحق أن الهزل وجه العدمية الثاني الذي أسفرت عنه ثاني مقولات الحداثة ـ نعني مقولة «الوعي» ـ في صورة الشاعر المتهكم المتهتك الذي يتشبه بالخالق المتواري يعبث بخلقه ما إن يخلقه ويقوّمه حتى يعدمه ويدمره في لعبة لا تنتهي ولا تنقطع. ها هو الشاعر الخالق يعرض أفكاراً جميلة على لسان شخوص أبدعها من عندياته، ثم ما يلبث أن يتهكم من الأفكار ومن الشخوص، فلا تلوي عليه في أي مكان كان. أكثر من هذا، يعتقد أن في كل اعتقاد نكراناً للحرية وهجراناً للذاتية، وأن في كل إحساس لم ينكره سقوطاً في القيد وتقيداً بالأسر، وأن في كل التزام في عالم الشغل والصراع استسلاماً لهذا العالم وتنازلاً له. وباختصار، يعتقد هذا الإنسان اللاهي أن «كل معنى هو معنى قابل للتدمير»؛ أي أنه يقبل لكي يصبح مسخرة وتهكماً. وخير اعتقاد ألا يكون لك اعتقاد. وتلك هي العدمية الصراح؛ أي تلك «اللعبة التي تعلم أنها مجرد لعبة»، بما هي «العدم إذ هو يفعل»[٤٣]؛ أي يحطم الحق الذي قال به العلم، ويدمر العدل الذي قال به الخلق.

والمبدأ العدمي نفسه حكم نظرة المقولة الثالثة من مقولات الحداثة ـ مقولة «الفهم» ـ إلى العالم. فها هي ترى أن «الحكايات التبريرية الكبرى»، التي شأنها أن تحكي معنى العالم والوجود والطبيعة والإنسان، باطلة. إذ «لا علم عندها يعلو على العلوم، ولا ميتافيزيقا تبز أنحاء الميتافيزيقا، ولا حكمة فوق الحكم». كل علم عندها نسبي، وكل ميتافيزيقا موقوتة، وكل حكمة مشروطة. وهي مجتمعة تعبر عن اهتمامات محددة في عوالم معينة وأزمنة معلومة. ولا يوجد مبدأ متعال يمكنه أن يتنزل منها منزلة الفيصل من المتقاضين. وحده إنسان «الفهم» يحلّق بعقله فوق العوالم الجزئية النسبية التي بناها الإنسان ويكشف، في ما وراء امتلائها بما اعتقدته، عن «فراغ الحرية» الإنسية. ههنا نعود من جديد إلى مفهوم «اللعب» ونعدم مفهوم «الجد»: فكل العوالم متكافئة متساوية، وكل القيم ممكنة متصورة، وكل أنحاء الحياة

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ و٢٥٣.

عبثية. وصاحب المقولة هو الذي فهم اللعبة، فانسحب من العالم العبثي اللاهي اللاعب انسحاباً؛ وذلك لأنه لم يعد يرغب في أن يضيف إلى العوالم عالماً آخر متعالياً. فلا عالم جديداً له، ولا معيار دينياً أو تاريخياً أو خلقياً يقيس به قيم الآخرين وأنشطتهم وأعمالهم في عوالمهم، ولا ناموس له به يصحح نظرياتهم وأنساقهم، ولا فيصل يقوّم به اعتقاداتهم وتحكماتهم. لقد غدا لا يلوي على «شيء»[٤٤].

الحق أن مقولات الحداثة الثلاث هذه إنما هي تجميع لعلائم العدمية المداهمة للحداثة ـ وقد علمناها: نعني «غياب المعنى»، و«انفقاد القيم»، و«أفول الحكايات التبريرية الكبرى». كما هي تنبيه على أنحاء الشعور التي رافقت هذه العلائم؛ نقصد بها الشعور بالضجر والملل؛ ومن ثمة اللجوء إلى «التهكم» من عالم اعتراه «التفكك» بعد غياب الحكايات الكبرى، واعتوره «التهلهل» بعد فقدان الشأن المقدس. لننظر في هذه العلائم والأحاسيس على جهة التفصيل.

١ ـ علائم العدمية الحديثة البدية

أ ـ انفقاد المعنى

جرب الإنسان الحديث العدمية، أول ما جربها، في صورة «غياب المعنى». لقد فقد الإنسان، إذ هو انتقل من موقف «الأنا» إلى موقف «الله»، العالم الوثني الذي كان يحيا فيه. فقد تلك «المنزلة الطبيعية» التي كان يحتلها داخل جماعته العضوية ـ المدينة ـ وداخل نظام الأشياء ـ الكوسموس. ومن ثمة فقد «وعيه الطيب الساذج»[٤٥]. وهو إذ كسب، بهذه النقلة، حريته واستقلاليته وذاتيته، فإنه عَدِمَ بالمقابل حماية العالم القديم، فصار أعزلَ أمام «فراغ الوعي»، وعَدِمَ الفكر فصار عارياً أمام «انعدام المعنى». فهو إذ ما حقق دولته الدينية التي كان يطمح إليها ـ مدينة الله ـ صار يحيا في دولة لا سمة لها، وهو، إذ أقر بأن فهمه لخطة الإله الكونية فهم تقريبي نسبي محدود، فقد دفء الكون ـ الكوسموس ـ ولم يعوضه بشيء. أكثر من هذا، ما فقد هو «المعنى» وحسب، بل هو فقد «معنى المعنى» ذاته ـ وذاك أهول وأعظم. إذ

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

إن «مسألة المعنى ذاتها لم يعد لها معنى عنده» ـ وتلك هي العدمية الأخطر! وكان ترياقه ضد هذا الإحساس العدمي الذي تمكن من ذاته ـ إن هو كانت له «ذات» فعلاً! ـ هو الانغماس بالكلية في عالم الغنى الذي يضنمنه العلم والمال. ذلك أنه «عارض كل بحث عن معنى حياته وعالمه واستعاض عنه بطلب غنى العالم والمادة». ها هو قد صار لحياته معنى بهذا الانغماس في الشغل والتنظيم، واستحالت لها غاية في السيطرة على الطبيعة وإخضاعها. آنها تحدد وضعه من جديد، وصارت للغته وظيفة، وأضحى بمكنته أن يحيا ويموت من أجل هدف معين[٤٦].

ورغم أن ثاني مقولات الحداثة ـ مقولة «الوعي» ـ حاولت أن تنقذ الإنسان من هذا الغرق في وحل العالم الدنيوي بتأكيدها على الحرية السابقة عن العلم والعالم، وجعلت بذلك معنى للعالم بما هو موطن القرار الإنسي ومسكن الحرية البشرية؛ أي بما هو الشهادة على اتساق الحرية الإنسية (الإنسان) والضرورة الشرطية (الطبيعة)[٤٧]، كما وهبت الإنسان معنى ومفهوماً بما هو الكائن الحر العاقل الذي شأنه أن يهب الأشياء معانيها (النسبية) وللعالم بنيانه؛ فإن هذه الحرية وهذه العاقلية، بما هي خالفت التصور القديم القائم على مبدأ «التعالي» (الجماعة/ الكوسموس)، فقدت «قداسة» الوعي الإنساني وطيبته؛ بمعنى أنها فقدت «الما وراء» و«معنى المعنى» و«المقدس» الذي ظل الفرد يستظل به ومنه يستمد معنى حياته. فهي لم تقبل أن يستمد الإنسان معناه من المقولات الوثنية ـ خاصة من علمي «الموضوع» و«الأنا» ـ كما إنها لم تقبل أن يستمد معناه من محض المقولة الدينية ـ «الله» ـ ولا هي قبلت أن يفعل استناداً إلى مقولة «الشرط» ـ كل هذه المقولات عدتها أنها من شأنها أن تمنع الإنسان من أن يكون وعياً حراً يبحث عن تحقيق ذاته، وذلك بما ثبت من أمرها أنها كانت تقدم له معاني جاهزة وقوالب قائمة. أكثر من هذا، تفضل مقولة «الوعي» موقف «اللاأدرية» على أن يفرض عليها ألا ترى في العالم مجال فعل الإنسان الحر العاقل[٤٨]. غير أن بين اللاأدرية والعدمية خيطاً رفيعاً سهل الانعطاب سريع الانكسار. ولئن هو حق أن كانط، بما هو صاحب مقولة «الوعي» على التحقيق، قد أقر

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٥، ٢٢١ و٣٩٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

بأن للإنسان حاجة لله، بما أنه لا يمكنه أن يحيا من غير أن يمنح وجودَه معنى يستمد أصله من أمر أعظم منه شأناً (ألوهية)؛ فإن البرهان على هذه الحاجة ظل عنده برهاناً «عملياً» لا «نظرياً» بما اكتساه من «معنى خلقي» وعدمه من «معنى معرفي أو لاهوتي»(٤٩). فليس الله عنده، من الناحية التأملية، سوى علة غيبية غير قابلة للمعرفة ولا للتحديد. ومن ثمة، استحالة قيام أية حكاية تبريرية عظمى تفسر معنى العالم ومعنى الإنسان. أكثر من هذا، تقترن حرية الإنسان عند كانط، بما هي معنى حياته، بنزوعه اللاأدري. فما كان «الإنسان مركز المعنى»، وليس هو «قلب معنى العالم» سوى لأنه «ليس سيد عالم قابلاً للمعرفة أو معرفة بالعالم متحققة»(٥٠). وبالجملة، لا صلة للإنسان بعقل متعال يمنحه المعرفة بالعالم؛ ومن ثمة خالف موقف «الوعي» موقف «الإيمان».

ولذلك كله، كان على هذا الإنسان «أن يحذر من أن يبني فعله على الإيمان بمعنى متعال على الطبيعة»(٥١). فشأن هذا المعنى ـ إن هو وجد ـ أن يكون مبنياً على «الخُلُق» لا على «النظر»، ومن ثمة كان هو «أملاً» أكثر منه «واقعاً متحققاً». ذلك أن «من شأن الكلام عن معنى قائم أو واقع معقول أن يتضمن خطر ما يمكن أن ندعوه «نزوع الفلسفة النبوئي». وهو الموقف الذي من شأنه أن يجعل كل فرد يعتقد أن من حقه أن يكشف مضمون المعنى؛ وذلك كما لو كان للمعنى مضمون مستقل عن الشكل منفصل عنه، وكما لو كان البحث عن المعنى شيئاً آخر، أو بمكنته أن يصير شيئاً آخر، غير الصعود الشاق والصعب والبطيء نحو أساس قول الإنسان الفاعل»(٥٢). والحق أنه ما كان المعنى أمراً متحققاً، وإنما الشأن فيه هو أنه «أمر للاكتشاف والتحقيق والإيجاد»(٥٣). وهذا هو أصل تهكم شاعر الوعي من «العظمة الحقة» و«الفضيلة الحقة» و«الجمال الحق»(٥٤).

ولا يجد إنسان «الفهم»، الباحث عن «معنى» عوالم الآخرين، بدأً من أن

---

(٤٩) Eric Weil, *Problèmes kantiens*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1990), p. 33.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٥١) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 246.

(٥٢) Weil, *Problèmes kantiens*, p. 106.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٥٤) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 249.

يقر بأن خلف العوالم التي يبنيها الأغيار تقبع فكرة «الحياة»؛ أي إرادة «الاستمرار»، وأن كل الأنساق التي تقلب فيها الإنسان عبر تاريخه ما هي إلا «الواجهة» التي تختفي خلفها هذه «القوة العمياء». بمعنى، أن هذه الحياة المتوثبة المنطلقة المنفلتة من عقال العالم إن هي حقق أمرها وجد أن «لا وجهة لها» و«لا معنى». وليس فكر الإنسان سوى الوسيلة التي تتوسلها الحياة بساطاً إلى الحفاظ على ذاتها في خصوصية الإنسان. وسواء أكانت هذه النظيمة التي ينتظم فيها فكر الإنسان متسقة أم متهافتة، فإن ذلك لا يهم. إنما الذي يهم إنسان موقف «الفهم» هو أن يحاول الانفلات من قبضة هذه الإرادة العدمية العمياء التي تحكم الوجود وتدفع الناس إلى بناء شتى العوالم العدمية. ولطالما هو ظل الإنسان يبحث لنفسه عن توجه في مظاهر الحياة العرضية، فإنه سيظل «لعبة في يد هذه الدفعة العمياء»[٥٥]. وما كانت الوسيلة لتفادي ذلك هي معاكسة مسار هذه القوة ـ وإلا هو سقط في لعبتها ـ وإنما كانت هي نكران القوة وإسكان الفعل والامتناع عن العمل؛ أي عند آخر التحليل إنكار العالم والتوجه والغاية ـ وذلك هو اللا معنى ذاته، وهو العدمية نفسها[٥٦].

ورغم أن مقولة «الشخصية» حاولت الانفلات من قبضة هذه العدمية التي انتهى إليها موقف «الفهم»، فإنها مع ذلك ما تخلصت من الفكرة الحداثية القائلة: إن العالم منعدم المعنى أصلاً، وإن الإنسان هو مانحه معناه. ها هي تقر بأن عهد القدامة قد ولّى، وأنه «لا يمكن الإنسان أبداً أن يستعيد منزلته في عالم قائم يقيده ويسجنه. وإنما على عالمه أن يصير عالماً مفتوحاً؛ أي عالماً لا يصير إلا بقدر ما يضعه ويصنعه وإلا بقدر ما لا ينسى أنه خالقه»[٥٧]. ومن ثمة يصير العالم عالماً شخصياً ذاتياً صرفاً. فلسان حال الشخصية يقول: «لا يمكنني أن أؤسس إلا عالمي الخاص، وهو عالم من شأني أن أكون فيه أنا الحكم الوحيد والمشرع الفريد»[٥٨]. ها قد تخلت الشخصية عن «العالم الموضوعي» ـ عالم الأغيار أو عالم «النحن» ـ وتبنت ـ مقابل ذلك ـ عالماً يشي بالعدم، حيث يكون شأنها أن «تقف فوق كل شأن كوني ولا تقر بأي منع ولا تطلب أي إذن». فلا معنى «للكونية» و«المقدس»

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

و«التعالي» عندها. ولا دلالة لهذه الكلمات التي أضحت في عرفها فارغة من المعنى نخبة هواء. وحتى إن هي أقرت أن «لها قانوناً وناموساً وشرعة»، فإن هذا القانون هو قانونها الخاص لا قانون الأغيار. فما قانون الأغيار عندها بقانون[٥٩]. أكثر من هذا، لا يمكن المرء أن يخضع لأي ناموس أو نموذج أو توجيه أو قاعدة حياة أو إله أو علم أو حق. فهي لا تبتغي أي وجهة ولا تختط أي مسار؛ إذ هي غاية ذاتها وبغية نفسها. ذلك أن «الوصول عندها إنما معناه إضاعة الطريق، والرضا مفاده التحطم، والصيرورة إنما هي الوجود والوجود هو العدم». وإن لإحساسها معناه في ذاته، وهو «لا يتعلق بشيء ولا ينزعج إلى أي شيء»[٦٠]. ومن ثمة صارت لغتها، بما هي لغة إحساس لا لغة عقل، «فاقدة المعنى» في نظر الآخرين؛ أي لغة صور وشعر لا لغة دلالة وإحالة[٦١]. وكيف يكون الأمر بخلاف ذلك، وقد صارت «مسألة المعنى . . لا معنى لها في تصور الشخصية»؟ وكيف لها بغير ذلك، وقد صارت «لا تبحث عن الحقيقة»[٦٢]، وما صار ثمة «منهج» ولا «ضمانة» ولا «معيار» أو «فيصل»؟ وتلك غاية «غياب المعنى» وقمة «العدمية».

ب ـ أفول القيم

ثاني أخطر مظاهر العدمية الحديثة انكسار القيم. فقد لاحظ إريك فايل، في غير ما مرة، أن أكبر تحد يواجه الحداثة إنما هو فقد القيم التقليدية ـ الحق والعدل والخير والجمال ـ من غير استبدالها بمضامين قيمية جديدة ـ اللهم إلا بقيم «صورية» أو «شكلية» يصعب حتى تسميتها بالقيم ـ شأن «الفردانية» والحرية» ـ متسائلاً عما إذا كان يمكن تصور «الحرية» من غير مضامين منوطة بالقول بالحق والإيمان بالعدل والرغبة في الخير وتحقيق الجمال، وعما إذا كان يمكن أن تقوم الفردانية من غير أن يتم ذلك على حساب كل ما كان يحمي الفرد قديماً؛ من جماعة وشأن مقدس ودولة عضوية. ولئن هو حق أن الحداثة إنما نادت بمبدأ «الحرية العاقلة»، فإن عقلانية هذه الحرية لم تمنعها، مع ذلك، من أن تظل فارغة معدمة المحتوى

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

فاقدة الجوى. ومعنى فقد الحرية الحديثة للقيم الساندة الداعمة أن الوعي الأخلاقي في العهد الحديث صار معدم الأساس مهدم القاعدة محطم الأصل، وما عاد بالتالي للإنسان الحديث معيار يحكم فيه بين مختلف القيم السالبة الحديثة ولا فيصل يقطع بواسطته بين مختلف المواقف الحرة المستحدثة. يقول فايل: «إن الوعي الأخلاقي الحديث وعي شقي معذب بفعل بحثه المستمر وحاجته المتجددة إلى تبرير سلوكه الخلقي، وبفعل إحساسه في آن واحد بعجزه عن تبرير هذه الأخلاق التي يسير وفق مسارها ويهتدي بهديها. وإن شقاءه ليتمثل في كونه يسائل نفسه على الدوام ما إذا كان الآخرون الذين يسلكون بخلافه على حق هم أيضاً، وما إذا كان يمكن الاستمرار في الحديث عن الحق والعقل واللامعقول بهذا الصدد ما دام أمر وجود أخلاق مشخصة وجوداً حقاً ومعقولاً قد أضحى أمراً مشكوكاً فيه»[٦٣]. فهذه الجماعة من الناس أضحت ترى أنه من العدل أن ترعى الأرامل الفقيرات وتساندهن، وتلك تحتقر وتقصي وتنبذ كل أرملة لا ترغب في أن تصحب زوجها إلى مثواه الأخير! ههنا السرقة جريمة لا تغتفر، وهناك اللص الماهر شاب مهذب يحوز الإعجاب! وما يعتبر عند البعض ضلالاً وزيغاً وخطيئة يعتبر عند البعض الآخر أمراً طبيعياً ونزيهاً وشريفاً! فالمحدثون يحيون وفق أشد المبادئ الخلقية تخالفاً. وتخالفهم لا يمنعهم، أفراداً أفراداً، من إبداء الاستعداد للتضحية بأنفسهم من أجل مبادئ متلاغية غير متقايسة. . وما من «فيصل مطلق» يحكم بينهم، وما من «مقدس» يعين لهم جادة الطريق ومعيبها، وما من «متعال» يحسم بين خلقياتهم. ذلك هو انكسار القيم. وهو انكسار له تاريخ.

ههنا، أولاً، إنسان موقف «الشرط» بما هو «الإنسان الذي لم يعد يحيا بجوار الله»؛ أي بما هو الفرد الذي صار يرفض تعالي القيم. لقد صار الله وعالمه المتعالي «متوارياً في عالم متناهي البعد موصد عن الفهم»[٦٤]. وبتواري عالم التعالي هذا توارت القيم المتعالية، فلم تعد المفاهيم والقيم المتسامية ـ مثل «الوجود» و«العدالة» و«الفضيلة» ـ عند الإنسان الجديد سوى «كلمات جوفاء تظهر وكأن لها معنى مطلق، ولا معنى لها على التحقيق، لأنها لا تطابق أمراً متحققاً في الواقع متجسداً بالفعل». كما إن «الحق»، بما هو أمر متعال، لم يعد ينتمي إلى عالم الإنسان أو تجمعه به صلة. يضاف إلى

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

ذلك، أن «السعادة» و«الخلاص»، بما هما شأنان متعاليان، لم تعد تصلهما بعالم هذا الإنسان واصلة؛ ومن ثمة ما عاد يبحث عنهما[٦٥]. والمترتب عن هذا، تفشي «لاأدرية قيمية» خطيرة تعد باب العدمية الأول. يقول لسان حال إنسان الشرط: «ما الخير؟ وما الحق؟ ومن أين تستمد حياتنا معناها؟ إننا لا ندري هذه الأمور ولا ندري حتى إذا ما كان بمكنة الإنسان أن يجيب عن مثل هذه الأسئلة. وكل الأنساق الميتافيزيقية وكل المذاهب التي حاولت أن تتجاوز علم الطبيعة لم تقد إلا إلى نقاشات لا نهاية لها وصراعات واضطهادات واضطرابات. وإذا لم يكن للإنسان بد من أن يلعب لعبة الأسئلة هذه، فإن عليه على الأقل ألا يأخذها مأخذ الجد. عليه أن يقول في نفسه إنها مجرد أحلام تتساوى في هبائها. . فلنلعب إذاً لعبتها إذا لم يكن لنا بد منها؛ لكن لندع الآخرين أيضاً يلعبون من غير أن نفسد سكينتنا بنقاشات لا طائل من ورائها»[٦٦]. وبالجملة، الذي عند الإنسان المؤمن بمبدأ «الشرط»، أن كل القيم متماثلة وكل التقاليد متكافئة؛ فلا أفضلية لهذا على ذاك إلا بقدر ما يفيد الإنسان الشغال العامل[٦٧]. ومن شأن التساؤل عن أصولها والانزعاج من غياب القيم الأخلاقية والجمالية والدينية «الحقة» أو «الأصلية» أن يكون أمراً لا فائدة فيه. فما هذه القيم، إن هي حقق أمرها، إلا ظواهر تاريخية شبيهية غير حقيقية، إن هو حق تفسيرها بما أنها موجودة فاعلة في أذهان الناس وسلوكاتهم، لم يصح لهذا تبرير أثرها «المشروع» في عالم «الشرط». إذ شأن مثل هذه القيم أن تفتقد الشرعية[٦٨]. فقد تحصل، أن الوعي الأخلاقي الحديث وجد نفسه ممزقاً محرجاً: فهو، من جهة، «يبحث عن الفهم ويسعى إلى إيجاد المعنى والقيمة حتى يضمن لذاته السكينة»؛ لكنه، من جهة أخرى، يفتقد هذه الذات نفسها وهذا الذي من أجله يبحث عن المعنى والقيمة. ولذلك هو لا يتحرج من أن يعلن أن «لا معنى للحياة»[٦٩].

وهذا شاعر موقف «الوعي»، الذي يحل محل إنسان «الشرط»، يرى أن «لا حقيقة علمية شبيهية تقنعه؛ لأنه يعلم أن لا وجود لعلم مطلق. ولا أخلاق

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ و٢٠٦.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١ و٢٠٦.

تفرض عليه؛ لأن كل مبدأ إلا ويجب أن يطابق مطلبه. ولذلك صار بمكنته أن يحيا كما يريد، متبعاً ما يفضله وحده وما يتذوقه، مصغياً إلى ملكاته الطبيعية وحدها». ليس له في ذلك سوى ضمانة واحدة: اللامعقول. ومجمل القيم ـ من حقيقة وحرية وخير وعدالة ـ ما كان شأنها أن توجد في الواقع أو تتحقق، وإنما الشأن فيها أن تنظر وتؤمل[٧٠].

وفي مقولة «الفهم» تصير القيم المتعالية المتقادمة نسبياً منوطة بالعالم الذي ينتمي إليه الأفراد القائلون بها. إذ لكل عالم قيمه. ولا توجد على التحقيق قيم متعالية على تاريخية الإنسان. فكل قيمة تعكس اهتماماً معيناً للإنسان بعالمه الذي يشيده ويبنيه. وهذا الاهتمام هو الذي من شأنه أن يمنح العالم معناه وليست القيم المتعالية. و«الاهتمام» هو القيمة العليا ذاتها الذي لولاه لأصبحت حياة الأفراد معدمة المعنى محالة التوجه. وما هذا الاهتمام، عند نهاية التحليل، سوى العبارة عن الحرية الإنسية؛ هذه الحرية التي تنتهي بصاحبها إلى بناء عالمه المغلق ونظام فكره الذي، وإن هو تناقض وتعارض وفقد الاتساق، فإنه يسمح له بالتوحد في حياته[٧١]. والمترتب عن هذا الموقف، **أولاً**، أن ما كانت تعتبره «فلسفة القدامة» قيماً متعالية ـ من وجود وخير وجمال وحرية وقول ـ إن هي إلا انعكاسات لاهتمامات الإنسان الظرفية المؤقتة. والمترتب عنه، **ثانياً**، القول بنسبية القيم وتكافئها بسبب من انعدام تقايسها.

ذلك أن عالم الإنسان المتوحش ليس هو عالم الإنسان اليوناني، وليس لعالم الأوروبي أن يقارن بعالم الصيني أو الإفريقي. فلا تعالق بينها ولا تواصل. وكل عالم يجب أن يفهم في فرديته وخصوصيته. ولا شيء أفسد من البحث لها عن عناصر مشتركة ومبادئ متآلفة. ولئن هو حق أن بعض المواقف ـ ولا سيما موقف «الشرط»ـ حاولت اختزال هذا التباين الحضاري إلى عوامل مشتركة موحدة، على اعتبار أن كل هذه العوالم واجهت واقعاً موضوعياً هو واقع الطبيعة الموحد بفضل قوانينه الثابتة حتى وإن جهلها الناس، فإنه حق أيضاً ـ في اعتبار موقف «الفهم» ـ أن ما يسمى بقوانين الطبيعة إن هي إلا عبارة عن اهتمام خاص بالعالم هو الاهتمام العلمي ذاته الذي يسعى إلى الهيمنة على الطبيعة. وقد دلت البحوث على أن البدائي لا

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ و٢٥٩ على التوالي.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

يهتم بالسيطرة على الطبيعة قدر اهتمامه بالعيش في وئام معها، كما إن الأرسطي لم يكن يسعى إلى الهيمنة على الطبيعة وإنما سعيه كان إلى الاندماج في الكون. ثم إن الاهتمام العلمي بالعالم يقوم على إلغاء الأمر المتناقض والشأن المحال. وهذا ينعكس على تصور إنسان «الفهم» للتاريخ بحيث يصير تاريخ الإنسان تاريخاً غير متسق لا تحكمه العِلِّية الصارمة وتفتقد فيه الحرية. والحال أننا إن نحن تأملنا حال إنسان «الفهم» هذا لوجدناه الإنسان الذي ينظر في مختلف العوالم التي شيدها الإنسان عبر تاريخه، فلا يعثر وراءها إلا على «فراغ الحرية». فكل هذه البناءات متكافئة الدلالة، وكلها عسفيتها. والحق الذي يجب أن يقال هو أنه: «لا توجد هناك حقيقة، وكل ما هناك إنما هو حقائق»؛ وذلك لأن كل شيء متكافئ، وكل شيء يحيا على العدم. لكن، لا بد من ترياق ضد العدم، لا بد أن يبقى الآخرون محتاجين إلى أخلاق ومثل ودين وقواعد بدونها يظلون كائنات خطرة. ومع ذلك، فإن هذا الموقف يترك الإنسان أمام حريته الفارغة: فهو حر في كل شيء؛ أي في حل من كل شيء[72].

والقول نفسه ينطبق على المقولة اللاحقة ـ مقولة «الشخصية» ـ فهي لا تعتبر نفسها تابعة للقيم الجماعية ملتزمة بها، وإنما هي ترى، بالضد من ذلك، أن على القيم أن تنبع من الشخصية. فهي «لا تحب لأن موضوع تعلقها طيب وجميل، وإنما لأنها تحبه وحسب. وهي لا تؤمن بالله لأن الله يهبها المعنى الذي تعطيه لحياتها، وإنما الله يعطي معنى لحياتها لأنها تؤمن به. وقس على ذلك العلم، فهو لا يكشف لها عن الوجود إلا لأنها تهتم به. وبالجملة، لا شيء حق يفيدها، وإنما كل ما يفيدها هو الحق. . .». غير أن العوام يجهلون هذا الأمر، فهم لا يجعلون القيم تابعتهم وإنما يتبعونها؛ وذلك خطأهم. فهم «لا يقولون: هذا الأمر حسن لأني أرغب فيه، وإنما شأنهم أن يقولوا بالضد: إني أرغب في هذا الأمر لأنه حسن». ومن ثمة صار عالم القيم عالم الأغيار. ثم إنه عالم الموتى؛ أي عالم ميت يحيا على الموت؛ عنينا أنه عالم إحساسات ميتة. القيم هي «وجود» الأغيار، وإنها لتحاول أن تجعل هذا العالم يصير ويتغير ويسيل؛ أي أنها تحاول أن توقظ أولئك الذين يحيون في عالم ميت ويؤمنون بقيم جامدة. ومعنى أنهم يؤمنون بالقيم، أنهم يؤمنون بـ «الحياة في الموت». أكثر من هذا، لما تعيي

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٧١، ٢٧٤ و٢٨٥ على التوالي.

الشخصيةَ الحيلةُ وتعوزها تسعى إلى خلق مثنوية قيمية خطيرة. يقول لسان حالها وهي تتحدث عن أغيارها: «لهم قيمهم ولي قيمي. وليس بيني وبينهم سوى التصارع. وهو تصارع بلا تحاور وبلا فيصل بمكنته أن يحسم التصارع بيني وبينهم، ولا أمارة يمكن أن نقرأ فيها نصر هذا الطرف أو ذاك سوى إحساس بأنني بقيت مخلصة لنفسي صامدة أمام إغراء الشأن المشترك العامي منفلتة من كل إلزام وواصلة». ويضيف: كانت قيم الآخرين ولم تكن لذاتي فيها منزلة أو مقام. كان الله وكان العلم وكان الواجب وكانت السعادة، كلها قيم الآخرين، ولم أكن «أنا». كان علي أن أخشى الله وأن أمتثل للواجب وأن أسعى إلى السعادة؛ وكل ذلك كان إرضاء للآخرين لا إرضاء لذاتي. أما الآن فلا قيمة إلا ذاتي. وكل القيم يلزم أن أستمدها من نفسي وأن أخبرها بإحساسي؛ وإلا صارت عندي منبوذة معتاصة شاقة. فأنا القيمة الوحيدة، وعلي أن أفرض قيمي على أغياري. وتلك آية من آيات العدمية المعدمة. لأن فيها «قلب للقيم» من غير تعويضها بأي «بديل»؛ ما دام يخيل إلى الشخصية أن ما من تعويض لقيم بقيم أخرى إلا ويصبح «قيم الأغيار» بدوره! أما هي فتريد الحفاظ على «أصالتها» و«نقاوتها»؛ أي على «عدميتها»[٧٣].

ج ـ موت الحكايات التعليلية الكبرى

لئن هو حق اعتبار «التقليد»، بما ثبت من أمره أنه كان عماد القدامة، «الحكايات التبريرية الكبرى» التي رافقت عهد العتاقة مانحة لعالمه المعنى ولإنسانه غاية وجوده؛ فإن الإنسان الحديث، بما هو الإنسان الذي «فكك» التقليد و«مرق» عن الإيمان ـ تلك الحكاية التبريرية الأخرى! ـ عدم مثل هذه الحكاية. وهو إذ عدم حكاية «التقليد» وحكاية «التعالي»، وفقد «المدينة العضوية» كما لم يعد يحيا بجوار الله، لم يعوض ذلك النقد بأي عضد. ولئن هو صح أنه وعد ذاته بالرضا ومنّى نفسه بالإشباع، فإن وعده ومناه ظلا أمراً معلقاً في عداد المستقبل المنظور. والحال أن بين الماضي «المفقود» والمستقبل «الموعود» لم تقع أية حكاية تبريرية كبرى تفسر وجود الإنسان الحديث وتمنحه المعنى والبغية والغاية. ولئن هو ساغ القول: إن مقولة «الشرط» ـ وهي أولى مقولات الحداثة على التحقيق ـ نسجت بعض خيوط هذه الحكاية التعويضية المؤملة حين أوقفت حياة الإنسان الحديث على العلم بالطبيعة

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٠، ٢٩٢ و٢٩٥ ـ ٢٩٦ على التوالي.

والعمل على السيطرة عليها، معتبرة فردية الفرد أمراً زائفاً آيلاً إلى الزوال، مدمجة إياه في جماعة الشغل النصيرة، فإن هذه الحكاية التبريرية البديلة عدمت «جدية» الحكاية التبريرية الأولى (التقليد) وقداسة الحكاية التبريرية الثانية (الإيمان)؛ ومن ثمة عدمت قوة تأثيرهما وإلزامهما وإقناعهما. وهذا ما عبر عنه إريك فايل بفقدان الإنسان الحديث «وعيه الطيب الساذج»[٧٤] بفقدانه للكوسموس الوثني والجماعة الإيمانية. فلم تقو الحكاية التبريرية البديلة الشبيهية ـ القائلة: إنما معنى الحياة موقوف على الشغل والشغل وحده، وإنما مناط الإنسان «الشرط» ـ على أن تقدم للحياة تفسيراً وللوجود تعليلاً وللإنسان تبريراً. وقد عدمت قوة المحايثة الوثنية (المدينة العضوية التي يذوب فيها الفرد) وقوة التعالي المسيحية (الحياة الدنيا معبر للحياة الآخرة ومطهر).

ها هو إنسان «الشرط» ينكر إمكان أن يقوم قول شمولي ـ لوغوس ـ يفسر وجود الإنسان. وهو بالمقابل يرى أن من شأن كل أقوال الإنسان أن تأتي محايثة لوضعه غير متعالية؛ وبالتالي أن تكون نسبية ومؤقتة. مما يدل على «موت» الحكايات الكبرى التعليلية التبريرية[٧٥]. وحتى إن هو ساغ القول بوجود قول واحد ـ هو قول الأقوال كلها ـ فلن يكون سوى هذا القول النكرة المتعلق بالصراع ضد الطبيعة المنوط بالمحايثة. وهو قول لا يلزم وصفه بوسم «الحق» ـ كما كان يقال: إن التقليد حق أو إن الله حق ـ وإنما قصارى قولنا عنه: إنه القول المفيد أو النافع؛ علماً أن الحكاية الكبرى تتنزل منزلة الضعة والخسة حين توصف بالمنفعة أو الفائدة؛ إذ كيف نصف الأصل المبرر لوجود الإنسان وقيام الكون بوصف إنما تعلق بمنافع الإنسان ومطالبه!

انتهى إذاً زمن القدامة؛ أي زمن «التملي برؤية الكل الأكبر الجليل الأسمى» الذي هو «الكون»، وانتهى زمن القول فيه بما هو القول الحكائي الأعظم الذي شأنه أن يحدد لأي كائن، كان ما كان، منزلته من ذاك الكيان. وما صار يطلبه إنسان الحداثة إنما هو السيطرة على الطبيعة بتوسل قول بسيط عدم جدية الحكاية العظمى وإلزاميتها ـ هو على التحقيق فكر أداتي تقني لا قول نظري تبريري. وبالجملة، لقد استبدل الإنسان الحديث الرؤية بالتقنية. ومعنى هذا، إفلاس كل حكاية كبرى تقول عن الطبيعة إنها «واحدة»، أو إنها

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ و٢٠٤ على التوالي.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

«مخلوق للإله الطيب الحكيم»، أو أنها «لا تشهد التناقض». فكل هذه الأقاويل غير مفيدة ولا مجدية، ما دامت هي لا تدل على طريقة للهيمنة عليها أو وسيلة للسيطرة عليها. وبمعزل عن معيار «الحق» و«الخطأ»، ينتصب معيار «المنفعة» و«الضرر» شاهداً على إفلاس القول والنظر. ولذلك يدعو إنسان موقف «الشرط» إلى «تحرير الإنسان من الأدلوجات بتحطيمها»، عاداً كل قول نظري غير نفعي ـ من قول رواقي وأبيقوري ومسيحي ـ «أدلوجة»؛ أي حكاية تبريرية كبرى[٧٦].

أما وريثه ـ إنسان موقف «الفهم» ـ فإنه يؤكد أن «العالم» ـ الذي يبرره فكر إنشاء حكاية تبريرية تحكي عنه وتقول حقيقته ـ إنما هو على التحقيق «عوالم». وهي عوالم نسبية مفتتة غير متسقة ولا متقايسة شيدها الإنسان تبعاً لاهتماماته المختلفة وانشغالاته المتباينة. ومن ثمة، لا توجد حكاية تبريرية كبرى تتنزل من عالم البدائي واليوناني والصيني والإفريقي منزلة الجذع المشترك والأصل الموحد. ولهذا صارت كل هذه العوالم متكافئة سائغة ممكنة، لأنها كلها اعتباطية عسفية. يقول لسان حال إنسان الفهم: «في الحقيقة لا توجد حقيقة»؛ أي لا توجد أية حكاية تبريرية واحدة موحدة، وإنما «توجد حقائق»؛ أي حكايات نسبية غير متقايسة. فكل حقائق عوالم الناس المتخالفة «حقائق» و«شبائه» في آن، ولا يوجد معيار ـ أي حكاية تبريرية أصلية ـ يفصل بينها، ولا يوجد فيصل يعلو عليها ويبرر وجودها[٧٧]. فمعنى أنه لا توجد حقيقة واحدة، أنه لا يوجد علم يعلو على العالم (علم العلم أو حكايته التبريرية)، ولا توجد ميتافيزيقا تفوق أنحاء الميتافيزيقا الأخرى (ميتافيزيقا الميتافيزيقا أو حكايتها التعليلية)، ولا توجد حكمة تحكم أنحاء الحكمة (حكمة من الوضع الثاني أو حكايتها التفسيرية). والمستفاد من هذا، أنه «لا يوجد توليف نظري «يجمع» بين «الآراء» يفصلها عن عوالمها ويفهمها فهماً حرفياً وقد عزلها عن ذلك الاهتمام الإنسي الذي أنشأها وأحياها». فقد تحصل، أن قول إنسان موقف «الفهم» في حل من كل قول؛ أي من كل حكاية تبريرية. ومن ثمة فهو يضع العالم، بكل الأقوال التي تنشأ فيه، موضع سؤال؛ أي موضع تشكيك واستشكال[٧٨].

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ و٢٢٤ على التوالي.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

ولا تفعل مقولة الحداثة الثالثة ـ مقولة «الشخصية» ـ سوى أن تتم هذا العمل التشكيكي الذي بدأته أول المقولات. فهي ترفض كل «مقولة» نظرية تفسر العالم، وتستنكر كل «مفهوم» يبرر الوجود ويمنحه معنى. أكثر من هذا، «ترفض كل نظرية، وكل حقيقة، وكل توجه». وعالمها عالم لا يستقيم للفهم والدرك بواسطة النظر والعقل، ولا يقبل الاستيعاب والتعقل، وذلك لأن كل ذلك «يجمده» و«يقتله» ويجعله عالماً للأغيار لا عالماً للذات. ذلك أن «من شأن الشخصية ألا تهتم بالبحث عن حقيقة معينة»؛ سواء حقيقة الوجود أو حقيقة الذات. وحتى إن هي بحثت عن حقيقة الذات، ما بحثت عنها في إطار قول متسق ـ حكاية تبريرية ـ وإنما هي طلبتها في إطار العبارة الشعرية والإيماءة الومضية والصورة الإيحائية التي شأنها أن تنفلت من عالم الأقوال بما هو عندها عالم الأموات، عالم «الضمانة» النظرية و«المنهج» التطبيقي الذي هو على التحقيق عالم سلب حرية الشخصية. إذ ينبغي علينا ألّا ننسى أن عالم الآخرين هو عالم «قيم الأغيار»، وأن الشخصية تسعى إلى «قلب» هذه القيم دون الاستعاضة عنها بأي شيء، وذلك لأن ما من شيء بديل إلا وهو شيء نظير؛ أي حكاية تبريرية تضاف إلى سابقاتها. وحتى إن هو حدث أن هي قبلت بما يشبه القول التبريري، كان ذلك القول هو قول الأصالة الذي شأنه أن يرفض كل قول تبريري وكل حقيقة تعلو على حقيقة الذات؛ أي يرفض «العلم» و«التاريخ»؛ بمعنى أنه يستسيغ كل قول في الإنسان[٧٩].

تلك كانت علائم العدمية الحديثة الثلاث: غياب المعنى وانكسار القيم وفقد الحكايات التبريرية الكبرى. وهي علامات رافقتها مواقف ثلاثة: الإحساس بالضجر والميل إلى اللعب والتسلي بالتهكم.

٢ ـ المواقف الدالة على استبداد العدمية بالإنسان الحديث

أ ـ الإحساس بالضجر في الأزمنة الحديثة

أما الإحساس بالملل و**الضجر** فقد رافق الموقف الحداثي منذ أن تبدت مقولة الحداثة الأولى؛ نعني بها مقولة «الشرط». فأمام الفراغ الذي أحدثه غياب المعنى وانكسار القيم وفقد الحكايات الكبرى لم يبقَ هناك إلا **الملل**

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ و٣١٠ ـ ٣١٢.

شاهداً على فراغ الحداثة. أَوَليس أناس الحداثة أضحوا «يملّون ويضجرون»؟. وما من ترياق رآه إنسان موقف «الشرط» علاجاً للضجر سوى الشغل. لقد ردد هذا الإنسان على الذين استبد بهم الضجر واعتراهم الملل ترنيمته التي لم يكفّ عن ترديدها حد الملل: الشغل الشغل؛ ولا شيء يقينا شر الضجر سوى الشغل. فمن شأن الشغل عنده أن «يرفع الضجر»، وأن يقدم لإنسان الحداثة «بديلاً عن غياب المضمون»، وأن يكسبه «الثقة في المستقبل»[٨٠].

ولئن هو كنا نفهم «الضجر» على أنه علامة على «مرض الحداثة»، فإن إنسان موقف «الشرط» أدركه على أنه علامة على عدم دخول عهد الحداثة بعد. ولذلك هو عرض على الناس دخول عالم الحداثة ـ عالم الشغل ـ حتى يتجاوزوا الملل. ترياق إضافي ارتآه هذا الإنسان ـ وهو فضلة لا عمدة ـ هو «**اللعب**». إذ رأى أن الناس «يريدون أن يلهوا ويمرحوا ويلعبوا ويزجوا الوقت»، فيقضوا بذلك على الملل. ومن ثمة، ما كان هو ليرى فيهم سوى «أطفال الأزمنة الحديثة الكبار»[٨١].

وإنسان موقف «الوعي» ـ الذي يحل محل إنسان موقف «الشرط» ـ لا يرى في عالم الشغل، الذي ينشئه الإنسان الشغيل ترياقاً ضد الضجر، سبباً للقضاء على هذه الآفة المتأصلة في نفس الإنسان الحديث. فعالم الشغل، على العكس مما تمناه إنسان موقف «الشرط» ورآه وارتضاه، «ما كان من شأنه أن يكسب الإنسان سوى ضجر حياة تمر بلا أحداث حاسمة، وما كان له أن يورثه سوى ملل معيش لا يشهد على مستجدات مستحدثة». ولذلك هو لا يرى في الشغل حلاً لآفة مستحكمة في نفس الإنسان الحديث متأصلة. والبديل الذي يراه إنما هو الخلق و**الإبداع**؛ عنى به خلق عوالم تخييلية خاصة وإبداع شخوص روايات فريدة. وما كان هذا الخلق بالخلق الذي يستهدف إثبات سمات محددة للعوالم المتصورة والشخوص المتخيلة ـ وإلا صارت بدورها باعثة على الملل حاثة على الضجر ـ وإنما هو يتصور الخلق مستديماً: الخلق والهدم والإبداع والإعدام في فورة دائمة ومحمومة ـ ذاك هو ترياقه ضد الملل.

و الشأن نفسه يلاحظ عند إنسان الفهم ـ الذي يحل محل إنسان الوعي ـ

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و٣٤٩ على التوالي.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

فهو لا يرى أن اهتمام الإنسان بعالم يبنيه ويبدعه وانشغاله بمجال ينشئه ويؤلفه قمين بأن يحمله على تفادي الضجر، وحقيق بأن يقدره على كبح الملل. ولذلك هو «يرفض اتخاذ موقف [من مواقف الناس واهتماماتهم]، كما يرفض النظر في المشروع وقد عده شغل الأغيار لا شغله. ولئن هو حدث له أن نظر، فما ينظر إلا للسلوان من ضجره»[٨٢]. فقد تحصل أن شأن عوالم الآخرين أن لا تقيهم من الضجر؛ وحده «النظر» فيها هو الذي يضمن نوعاً من اللهو واللعب يسمح بتزجية الوقت؛ وبالتالي نسيان أن الإنسان بطبعه ضجور ملول.

والضجر يظهر أيضاً علامة من علائم الحداثة في المقولة الموالية ـ نعني مقولة «الشخصية» ـ فهنا أيضاً نقرأ أمارات متعددة تدل على ضجر الإنسان الحديث من زمنه، أو بالأحرى برمه بقيم زمنه. فما كان يبدو لإنسان القدامة قيماً هامة شأنها أن تملأ حياته وأن تشغله عن التفكير في فراغ ذاته، أضحى الآن «يضجره ويحمله على الملل»[٨٣]. وما من بديل يمكن أن يقوم على تأسيس عالم أو الإسهام في العالم القائم، لأن ما من عالم إلا وهو عالم الأغيار الذي أمره أن يحمل الذات على الملل والضجر. وإنما البديل ـ إن هو وجد بديل حقاً ـ يتمثل في «تصارع» الذات ضد عوالم الموت والملل هاته التي أنشأها الناس، وفي «تمردها» ضد قيم الجمود والتكلس هذه التي اختارها الأغيار.

ب ـ منزع الحداثة التهكمي

وأما **التهكم** فإنه يظهر، أول ما يظهر، في موقف «الوعي». ههنا الإنسان يحيا في الواقع حياة الشرط التي تقوم على الجد والكد. لكنه يريد «أن يتحرر من جدية المجتمع المزعومة، وأن ينعم بتوسل اللعب بالشروط التي لا تقوم عنده إلا في اللغة؛ وذلك بعلمه أنه خالق هذه الشروط وسيدها». تلك هي «الحرية الهدامة» أو «الهدم الخلاق» الذي يسعى إلى التعامل مع لغة تخييله تعامل بناء عالم وهدمه[٨٤]. ذاك هو الشاعر. وهو ليس شاعر القول الحق، ولا شاعر «الأنا»، ولا شاعر الإيمان ـ فهؤلاء شعراء سليقة ورسالة ـ وإنما هو

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ و٢٤٧ على التوالي.

الشاعر الذي من شأنه أن يعلم أنه شاعر. وإنه لشاعر صنعة وحرفة، همه «التهكم» مما يصنعه و«الزراية» بما يحترفه. ههنا الشعر خلق والشاعر مبدع خلاق. لكن ما يخلقه الشاعر ليس من شأنه أن يصير منتصباً في الواقع مستقلاً قائماً، وإنما هو يبقى صورة منوطة بخالقها مرتهنة، تبقى بين يديه لا حياة لها إلا به، بمكنته أن يطويها كما هو بسطها. والشعر هنا أشبه ما يكون بالعبث: ما عاد هو، كما كان، يؤدي وظيفة ديوان القوم، ما عادت له رسالة. لقد انتهى زمن السذاجة هذا وحل محله زمن اللهو واللعب، فكان أن أصبح الشعر لعبة تلعب لذاتها لا لمهمة أو رسالة أو قضية.

والمترتب عن هذا، أنه لم تعد صنيعة الشاعر، بما هي عمله النهائي وشغله الكامل، هي ما يهم، وإنما صارت كتابة الشعر ذاتها والنشاط ذاته، بما هو نشاط لا بما هو نتاج، هو ما يحظى بالأهمية والعرفان. أكثر من هذا، أضحى الفاعل نفسه ـ الشاعر الذي يقول «أنا» ـ المتحرر من الله والقبلية والقوم هو الأهم. الآن أصبحت «الأنا»، وقد تحررت، في حل من كل شيء: لا تهتم سوى بالخلق ـ الخلق والعدم ـ تبني عوالِمَ خيالية وشروطاً وهمية وتهدمها، أبداً تغزلها وأبداً تنكثها، فتعبر عن حريتها وعن عبث العالم؛ أي عن «لامعناه» وعن «لامعقوليته». ذاك هو «التهكم» بعينه الذي ما إن ينشيء حكمة أو شخصية حتى ينقلب عليها ويظهر عبثيتها. إذ «من شأن ما يعتقده الشخوص ألا يعتقده المؤلف، وذلك لأن شأنه أنه لا يعتقد في أي شيء. وذلك ما دام أن كل اعتقاد عنده هو هجران للحرية، وأن كل إحساس منكر هو سقوط في قبضة الشرط، وأن كل التزام بعالم الشغل والصراع والتنظيم هو تنازل عن الاستقلالية، وكل معنى مجرد هو ادعاء ساقط. والمؤلف، في كل هذا، يبدي، إبداء تهكم، أن لا اقتناعاً له مخصوصاً، لأنه مقتنع بها كلها جمعاء»[٨٥]. وهو سعيد بلعبته التهكمية هذه ساع إلى استطالة لحظتها ما أمكنه ذلك!

ج ـ عهد اللعب

وأما **اللعب** فقد ألمحنا إلى أنه حضر منذ أن صاغ الإنسان أول قول حداثي؛ عنينا به القول الشرطي. فهو يرى ـ في قوله هذا ـ أن الناس دأبوا

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

على حب أن يمرحوا ويلعبوا. وبالتالي صار ديدنهم أن يزجوا وقت فراغهم. وذلك لأنه ما تمكن العلم من نفوسهم بعد، ولا هو ملأها بنوره وأفعم. أَوَليس الواقف بنظره على حقيقتهم يلفي أنهم ما كانوا سوى «أطفال كبار»؟[٨٦].

وفي مقولة الحداثة الثانية ـ مقولة «الوعي» ـ يصير الشاعر يلعب لعبة الشعر: ينشئ القول ويهدّه؛ أي يلعب بموضوع شعره. ذلك أن شعر هذا الشاعر «لم يعد يريد ولا يلتزم بأن يملك الجدية التي كان يعتقد أنه يملكها؛ نعني جدية الكلام عن العظمة الحقة والفضيلة الحقة والجمال الحق والرذيلة الحقة: فعنده صارت الحقيقة الواحدة هي حقيقة الأنا التي، وهي في أثناء فعل حريتها، تنسحب من كل شرط، والتي ترى أن الجد الوحيد هو جد اللعب الذي يعلم أنه مجرد لعب»[٨٧]. فما من فكرة وما من شخصية إلا وشأنها أن تخضع للعبه الذي يسمح له بالانفلات من قبضة رتابة الحياة اليومية. ولا يهمه في الفكرة أن تكون حسنة أو رديئة، ولا في الشخصية أن تكون متسقة أو متهافتة، وإنما كل همه أن يسلو بالخلق والعدم والإبداع والهدم: خلق غير جدي وعدم أقل منه جدية، وإبداع عبثي وهدم أشد منه عبثية. ذاك هو الإنسان اللاهي اللاعب.

وهذا الإنسان اللاهي اللاعب يظل عماد إنسان موقف «الفهم» ذاته: على كل إنسان عنده، بما هو يبني عالمه الخاص وبما هذا العالم هو عالم لهوه ولعبه، إن هو أراد أن تصير حياته أسعد «أن يترك كل امرئ يلهو في مكانه من غير أن يفسد عليه لعبه». فلا شيء يمكن أن يحمل الناس على خوض التصارع الجدي في ما بينهم، لأن لا شيء جدياً، كل شيء لعب. ولعب إنسان موقف «الفهم» يخالف لعب الشاعر: فهو لا يرتئي أن يعيد تمثيلية سلفه القائمة على اللعب بشخوصه واللهو بهم، وإنما هو يلعب لعبته لصالحه، وذلك لأنه ينفض يده عن لعبة الناس. فشأنه أنه «يلهو ويزجي الوقت: لا شيء عليه أن يفعله، أو لنقل بعبارة أخرى: إنه دوماً مشغول، لأنه يأخذ كل شيء مأخذ الجد». ذلك أن اهتمامات الناس ـ العالم والفن والدين والأخلاق. . ـ تشكل مجال ممارسته لعبته المفضلة: الاهتمام بما

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

ينجزه الأغيار. فشأنه هو «أن يفهم كل شيء، وأن يقلد كل شيء، وأن يستمتع بكل شيء ويلهو به». ولعبه لعب جدي، لأنه هو همه الوحيد: فهو عاشق أثريات، وعلّامة، ومؤرخ، وجمّاعة، وبحّاثة، ومحلل. شأنه أن يهتم اليوم بالفن البدائي، وغداً بالعالم البطولي، وأن يكتب اليوم عن شاعر متهتك، وغداً عن ناسك زاهد.. يأخذ كل شيء بجد سوى نفسه[٨٨].

وهذا المأخذ هو ما يأخذه عليه خلفه ورديفه؛ عنينا به إنسان موقف «الشخصية». فهو يرى أن سلفه لم يكن يهتم بذاته. إن كان هو قد جهد نفسه لفهم عوالم الآخرين وإدراك صراعاتهم وحل مفارقاتهم وفك إحراجاتهم، فإنه لم يكن يأبه لذاته ويعنى بنفسه. أما الآن فقد «صار اللعب، الذي كان يملأ حياته، لا يملأ حياة الإنسان في الحاضر: فهو لم يعد يعتبر هذا اللعب سوى تزجية وقت يقوم بها إنسان يائس؛ إنسان لم يعد له ما يأمله ولا ما يرهبه، لأنه ما عاد، في عين ذاته، بشيء، أو ما كان عليه، بما هو الإنسان الفاهم، أن يكون بشيء»[٨٩]. إلا أن إنسان موقف «الشخصية» يرفض أن يؤدي هذا الثمن الغالي ـ التخلي عن عوائد ورغائب التقليد، الكد على جمع كنوز من المعرفة، الاحتراس من الآراء الاعتباطية الذاتية ـ مقابل هذه اللعبة. فلئن هو كان إنسان «الفهم» قد رأى أن لعبة عدم الاهتمام بذاته هذه هي اللعبة الوحيدة الجادة ـ مقابل الزراية بنفسه ونكرانها ـ فإن «الشخصية» صارت ترى أن لعبة نفسها هي اللعبة الجادة الوحيدة، أما عالم الآخرين فليس بشيء: إنه يفتقد الجدية؛ عنينا جدية اللعب. لعبة تلقاء لعبة: تلك هي لعبة الشخصية.

لقد انتهى بنا المطاف إذاً إلى تقرير علائم العدمية الثلاث (فقد المعنى وانكسار القيم وانهيار الحكايات)، كما انتهى بنا إلى حصر عوارضها المرافقة (الضجر والتهكم واللعب)، فصارت العدمية بذلك العلامة الثابتة للعصر الشاهدة على مرضه. إلا أن مقولة «المطلق» ـ بما هي المقولة التي استنفرت لمحاربة العدمية ـ ترى أن عدوها أضحى أمراً متجاوزاً، وذلك بفعل «الامتلاء» و«الرضا» و«الاتساق» الذي تحقق للقول الحديث. ولذلك قام موقف «المطلق» لكي يكبح جماح العدمية.

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

ثالثاً: موقف «المطلق» وكبح جماح العدمية

عاشت مقولات الحداثة الأولى ـ من مقولة «الشرط» إلى مقولة «الشخصية» ـ على الشعور بالعدمية؛ سواء اتخذ هذا الشعور شكل إحساس بغياب المعنى أو فقد القيم أو أفول الحكايات العظمى، أو هو ترجم إلى شعور بالضجر والملل وركون إلى اللعب واستمراء التهكم. وكانت مقولة «الشخصية» تتويجاً لهذا الشعور العدمي. وكما قامت، في القديم، مقولة «اليقين» تحاول تبديد الإحساس بالعدم الذي داهم معاصري مقولات العتاقة الأولى، قامت، حديثاً، مقولة «المطلق» تلعب الدور نفسه. فعند هذه المقولة «الشخصية» قمة العدمية، و«المطلق» محاولة لكبح جماحها. رأت المقولة الأولى العالم عدماً، وذلك لما ارتأته منه دالاً على أنه عالم الأغيار؛ أي عالم الموتى. أما «المطلق» فها أنت واجده يقول: «إن شأن الشخصية أن تحيا على ما تسميه موتاً؛ لأن هذا العالم الميت هو العالم الوحيد الحاضر، وبدونه لم يكن من الممكن أن يقوم أي شيء: لا إرث ميتاً ولا شخصية حية»[٩٠]. فالشخصية أعلنت إذاً عدمية العالم الدنيوي واشرأبّت إلى عالم متعال، في حين منع موقف «المطلق» الاطلاع على هذا العالم المتخيل المنظور وسلم بواقعية العالم الدنيوي؛ ومن ثمة أعدم العالم المتعالي. وقد ذكر موقف «المطلق» «الشخصية» بأنها أقرت أن ما من صورة علياء ومخيلة رسمتها وصورتها إلا انتهت إلى السقوط في العالم الدنيوي والارتباط به والارتكان إليه، وأن قانون مجرى العالم ـ وإن هي أنكرته شعوراً ولفظته إحساساً وقولاً ـ استبد بها وألحقها به فأركنها في مساق قيمه وانتظمها في نظيمة قوله. وما بقي إذاً بعد انتصار نثر الواقع على شعر الذات سوى الإقرار بأن «العالم متسق»، وأن القول فيه بدوره منتظم. آنها ينزاح «اللامعنى» الذي طالما هو طارد الذات والعالم ويغور العدم عن القول. وهذا ما يعلنه الموقف المطلق. يقول: «الاتساق قائم... وهو اتساق مطلق في قول مطلق الاتساق»[٩١]. أكثر من هذا، لقد صار التاريخ نفسه متسقاً وذا معنى. وإنه لجماع أفعال الروح العاقلة المتسقة. ومن ثمة، ما عدت الظواهر الصعبة الملتمس ـ شأن «ما لا ينعقل» و«ما لا يُفهم» و«ما لا يُقال» و«المحال» و«العبث» ـ أفعالاً من عنديات الروح

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

تأتيها، وإنما هي أعراض زائلة سرعان ما تختفي وتغور[٩٢].

وليس طرد شبح العدمية على هذا النحو ولا تحقيق العقلانية الكاملة على هذا الشكل بالأمر السهل المتيسر، وإنما صار تعذره وتمحله أمراً متجاوزاً بفعل الثمن الباهظ الذي على الفردية أن تؤديه. فما يتطلبه تحقيق العقلانية وطرد العدمية إنما هو رأس الفردية؛ يعني أنه يتطلب إلغاء الخصوصية والإقرار بالشأن الكوني والأمر الكلي. فتحقيق «المعنى» إنما هو تطلب من الفرد بذل مطلق الجهد؛ أي انمحاءه في المطلق وذوبانه فيه بحيث «تموت الفردية» وتنتفي الخصوصية والذاتية. آنها وآنها فقط تتحقق الحرية ويعثر العقل على ذاته؛ أي تتحقق الحرية العاقلة، ويتحرر علم الإنسان بما هو علم الكائن الذي صار كائناً كونياً على نحو شمولي وكائناً راضياً رضاً نهائياً؛ أي راضياً رضاً عقلياً[٩٣].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تحقيق الشأن المطلق معناه، من الناحية التاريخية، الإقرار بسالبية الإنسان وبسالبية السالبية ذاتها؛ أي العودة إلى الإيجابية؛ بمعنى الأوبة إلى الحقيقة بما هي الكل الذي تحقق؛ أي الكل الذي دخلته وساطة السلب وما عاد مباشراً مثلما كان الحال عليه عند أول المقولات؛ ومن ثمة تصير الحقيقة التي تم بلوغها عبر تاريخ من السلب ـ أي من فعل الإنسان في الطبيعة وفي ذاته ـ «جماع أنحاء النفي التي تحققت طوال تاريخ الإنسان»؛ أي تصير نتيجة وحصيلة. فلما صار الأمر إلى ما آل إليه، ما عاد بد من أن يعلن الموقف المطلق أنه من الناحية المبدئية لم تعد للإنسان حاجة ولا رغبة بعدما لم يعد فرداً منعزلاً وإنما هو استحال حرية مطلقة لا آخَر لها ولا غير. فالإيجاب إذاً نتيجة لعمل النفي وحصيلة لتحقيق التصالح. وهو نتاج لإلغاء الخصوصية والفردية ذاتها في الأمر الكوني والشمولي والكلي. ومن ثمة علمها بأن العالم صار عاقلاً؛ أي أنه صار لكل مشكل معنى وحل معقولان، وصار الفرد، بما هو التعبير عن الشأن الكوني لا بما هو الذاتية المنعزلة، يعلم ما يفعله في هذا العالم وما يتشبث به[٩٤].

---

(٩٢) Eric Weil, «La Philosophie du droit et la philosophie de l'Histoire hégélienne,» dans: Eric Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, bibliothèque des archives de philosophie; 37, 2 vols. (Paris: Beauchesne, 1982-2003), p. 156.

(٩٣) Weil, *Logique de la philosophie*, pp. 325, 53 et 55 respectively.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٥ و٣٤٧ على التوالي.

لقد تحقق المعنى إذاً، وذلك بأن صَيَّرَ الإنسان، بما هو إنسان لا بما هو فردية عنيدة، عالمه عالماً عقلانياً. إلا أنه لم يكن له أن يفلح في ذلك لو لم يكن العالم في ذاته معقولاً. فالحق يقتضي منا القول: «إن الوجود عاقل أو معقول»، والإقرار من ثمة بأن العالم كان دوماً منظماً تنظيماً عقلانياً؛ أي تنظيماً موحداً بشغل موحد، وذلك بحيث يصير لكل مكانه، ولكل إحساس فردي حريته، ولكل حاجة «أخلاقية» أو «جمالية» إشباعها وإرضاؤها في الدين والفن. وما كان ينقص فقط هو الوعي بهذا الأمر وكشفه وتبيّنه[٩٥]. وهو ما فعله فيلسوف الأمر المطلق.

قد يحدث أن يحتج صاحب موقف «الفهم» على العقل، فيصير لسان حال العدمية المنبعثة إلى القول: ليس يمكن إدراك الله، ولا فهم الطبيعة، ولا الثقة في الأخلاق، ولا تعقيل الدولة... لكن الموقف المطلق يرى أن هذه الصرخة اليائسة إنما هي رجفة العدمية النهائية بعدما أطلق عليها بسلاح العقلانية الظافرة رصاصة الرحمة. وقد يحدث أن يرفض موقف «الإحساس» كل لغة عاقلة، ويركن إلى خيلائه وعناده؛ أي إلى الطبيعة الفجة والفردية العنيفة، لكن رفض الفردية هنا مجرد مكابرة بعد أن تحققت العقلانية، وركونها إلى خيلائها عناد بعدما صار العالم معقولاً واعترف للفردية بحيزها المحدد وبعدما تحقق الرضا النهائي وصارت السالبية الإنسية ـ التي كانت تسير التاريخ ـ مجرد ذكرى للماضي... وبالجملة، «صار العالم معنى؛ بل صار المعنى الوحيد الذي كشف لنفسه عن نفسه»[٩٦]. لقد صار الإنسان حراً حرية موضوعية وتم تحويل العالم إلى عالم الحرية؛ ومن ثمة لم يعد في العالم مكان لإبداء عدم الرضا المبني على العقل؛ أي أن العالم صار يضمن رضا الفرد الذي أضحى يحيا في مؤسسات معقولة أنشأها بفضل سالبيته التاريخية. فمهما هو تمرد الفرد واحتج، فإنه ما عاد لاحتجاجه قيمة في عالم أصبح عالماً إنسياً بحق. فما صار هذا العالم يقدم نقطة الارتكاز للفردية الحمقاء والذاتية الهوجاء. ما عاد هو يقبل العدمية. لقد صار العالم معقولاً والقول متسقاً. وتلك كلمة الموقف المطلق الأخيرة: لقد تحقق المعنى. لكن، هل لهذا المعنى من معنى؟ سؤال محال في نظر موقف المطلق، لكن لمقولات التمرد على المطلق فيه قول[٩٧].

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٥، ٣٢٨ و٤٠٣ على التوالي.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

رابعاً: عودة العدمية

قال إريك فايل: «إن ذاك الذي يراهن على العقلانية «الواقعية» يكتشف أن عقلانيته وحدها، إذ ينقضّ عليها ضجر اللا معنى، تفضي بالإنسان إلى العنف وترمي به إليه»(٩٨). وبالفعل، ها هي مقولة «الصنيعة» ـ المقولة الموالية لمقولة «المطلق» ـ تسعى إلى تجاوز هذا الذي ادعى التغلب على العدمية بإعلان «نهاية التاريخ» بما هو «نهاية العدمية» و«نهاية القول» بما هو «نهاية اللامعنى»(٩٩). وهي إذ تتجاوزه لا تتجاوزه نحو مزيد من الإطلاقية والاتساقية ـ فهذا يثير قنوطها ويأسها وضجرها، وإنما هي تتجاوزه نحو رفض الفكر ذاته ـ هذا الدعي القائل بالإطلاقية والاتساقية. ولئن هو كان الموقف المطلق قد رأى أنه في البدء كان الفهم، فإن موقف «الصنيعة» صار يرى أن الفهم شأنه الإملال، وصار يدعو إلى أن يكون في البدء الفعل، فلا يجوز عنده ادعاء «نهاية الفعل»؛ أي نهاية السالبية الإنسية.

ها قد عادت الفردية إلى سابق عنادها وسالف تمردها وهي التي ادعى الموقف المطلق أن لا مكان لها في عالمه الذي تحقق له المعنى وقوله الذي حضرت فيه المعقولية التامة. ها هي عادت من جديد تعلن أنها لا تريد لا حرية المطلق ولاعقلانيته ولامعناه، كما لا تريد وجوده أو حياته أو قوله. لقد خبرت الفكر والعلم، وعلمت الكونية والمعقولية، ونظرت في السالبية، وفقهت معنى الخصوصية وعنادها اللامعقول، ولكنها لا تريد الفكر ولا العلم ولا الكونية، ولا تنشد المعقولية ولا المعنى ولا الواقعية؛ بل هي تريد ذاتها لا معقولة ومعاندة. وهي تقول: قد يجوز أن يكون التاريخ انتهى، كما ادعى الموقف المطلق، وأن يكون الفرد انكمش على نفسه وتوارى، كما ردد في قوله، لكنها تستمر في عنادها وتردّ: لنبدأ تاريخاً جديداً وليعبر الفرد عن ذاته. . كما تقول: قد يكون كل أمر فهم غاية الفهم وأدرك غاية الدرك، وكل مشكلة صار لها حل وكل حل صار معقولاً، لكن، ماذا يفيد الفهم وماذا ينفع الحل؟ وتقول: قد يكون للمرء دور يلعبه ومنزلة يحتلها في عالم العقل الواحد الأوحد، لكن هذا العالم الذي أحيا فيه عالم غير مكتمل لأن الإنسان لم يمت بعد ولم تدر الدائرة عليه. وتقول: لقد صارت الحرية عملاً إيجابياً، لكن هذه

(٩٨) Eric Weil, *Philosophie politique*, 5ème ed. (Paris: Vrin, 1989), p. 114.

(٩٩) Weil, *Logique de la philosophie*, pp. 345-346.

الحرية حرية مجردة؛ أي أنها مجرد حرية قول متسق[١٠٠]. وبالجملة، إن صار لكل شيء معنى في ذاته ومفهوم ودلالة، فإن هذا المعنى وهذا المفهوم وهذه الدلالة أمور مجردة غير مشخصة ومتجاوزة للفرد غير متعلقة به: فهو حر في القول، في حل من الإحساس. وهذا يعني أنه متروك لمصيره فارغ أجوف: لكل شيء معنى في ذاته، لكن لا شيء له معنى عنده. ومن ثمة، صار هو «يشعر أنه راح ضحية لعبة كاذبة، وأنه صار شخصاً شقياً»[١٠١].

والحال أن ههنا في موقف «المطلق»، من جهة أولى، مكان يستظل فيه علم الشرط ويقوم فيه الدين ويستمتع فيه بكل ما طاب في الدنيا؛ مكان فيه الشعر والأسرة والعنف والحق والطبيعة والدولة حيث يكون الإنسان راضياً مرضياً وقد تملك قولاً متسقاً يبرر به حاله ومآله. لكن ههنا، من جهة ثانية، إحساساً بالفراغ والشقاء والهجر والترك والنبذ. وهو إحساس مطلق، مثلما هو مطلق الرضا في العقل والقول؛ أي إحساس ناتج بالذات عن هذا الرضا المزعوم ذاته. وهو إن تؤمل نمّ عن وضع يأس كتوم صموت. ذلك أن الإنسان الجديد صار يعلم أنه ما إن يشرع في الكلام حتى يستحوذ عليه العقل الذي يتضمن بالضرورة فكرة «الرضا». فالكلام المتعقل بالضرورة كلام رضا. ولذلك هو يرفض الفكر، فتصير بذلك مقولته «فكراً مضاداً ونفياً شاملاً ومطلقاً للشأن الشامل والمطلق». وتلك فضيحة! فضيحة من شأنها أن «تؤزم» القول المطلق، وأن تدفعه إلى أن يصير شأناً «مستشكلاً»[١٠٢].

ها قد عادت العدمية من جديد بعد أن حاول الموقف المطلق كبتها. وإنها لذات علائم. و**أول** هذه العلائم الإحساس بـ «الضجر» الذي شعر إنسان «الصنيعة» بوقعه من جديد والذي قاد إليه تذويب المطلق للفردية والخصوصية في دائرة الكونية والكلية. ولذلك، بغاية درء هذا الإحساس، يعود إنسان «الصنيعة» ـ مثلما عاد إنسان «الشرط» قبله ـ إلى فكرة «الشغل» (الطبيعة). لكن العودة هذه المرة عودة واعية. وهي على التحقيق «عبارة عن فعل يائس. إذ ليس هناك من أمر لتزجية الوقت سواه». ذلك أن «الرضا الذي يحققه المطلق مبدئياً لا يقيه مقاساة الضجر الذي يحياه». فما كانت المسألة عنده

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٥١، ٣٤٦ و٣٤٩ على التوالي.

بمسألة معارضة القول المطلق، وإنما المسألة هي الملل من ترديد ترانيمه. أَوَلم يستسلم إنسان «المطلق» إلى تعب حياة وضجرها كان معناها يفوق قدراته ويعلو عليها؟[103].

ها قد تبدت من جديد **علامة أخرى** من علائم العدمية هي الشعور بسيادة «اللامعنى». فالقول الكوني المتسق أضحى لا معنى له عند الفرد الخاص صاحب «الصنيعة»، لأنه قول مجرد وهو يريد أن يحيا في الأمر المشخص[104]. وبه تعود **علامة ثالثة** من علائم العدمية إلى الظهور: أفول الثقة بعالم القيم. تضاف إلى هذه العلائم المتبدية جمعاء **علامة أخرى** لا تقل شدة ولا هولاً: وهي «غياب الحكايات الكبرى». فما صار يقوله إنسان الصنيعة عن ذاته ـ إن هو عرض له أن تكلم ـ يخالف كل قول متسق وكل مصادرة على معقولية العالم. فهو يرفض القول المتسق ويرفض الاحتكام إلى محكمة العقل[105]. أكثر من هذا، ترفض المقولة الجديدة كل مفهوم أو تصور معقول؛ مما يصدم الحس الفلسفي التقليدي ويشغب عليه. فها هي تركن إلى الإحساس وترفض القول، بل تعتبر أن اللغة «لا معنى لها في ذاتها»[106]. ولذلك تصير في منأى عن كل لغة فلسفية وفي معزل عن منطق الحق والباطل. وهي إن عرض لها أن استعملت اللغة، فإن من شأن لغتها «ألا تتحدث في العمق عن أي شيء»، وإنما هي تفعل وتحث على الفعل وتعمل وتحض على العمل. وهي تفعل وتعمل لا لشيء إلا لأن الناس يتكلمون ويؤمنون بالكلام. وهي تخاطبهم بكل اللغات السابقة وكل المقولات السالفة التي تعتبرها في آن واحد «محالة» و«غير معقولة» و«عبثية»[107]. فقد تحصل أنها إذ تتكلم جميع اللغات تعلم في الآن نفسه أن لا معنى لأية لغة. ولذلك هي لا تبالي بمن يسمها بالقول المتهافت أو المتناقض. فلا معنى للتناقض والتهافت عندها، بل لا معنى للاتساق والتماسك في عرفها، وإنما هي تتوسل «الصور» و«الاستعارات» بياناً لها. بل إن البيان عندها ما حض الجماهير وحثها على العمل وإنجاز «الصنيعة» بصرف النظر عن معقوليته أو تماسكه أو اتساقه.

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥٢ و٣٥٦ على التوالي.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ و٣٦٤ على التوالي.

إن قول صاحب «الصنيعة» لهو على التحقيق «خرافة» أو «تخريف». غير أنه التخريف الذي يعي أنه تخريف. وهو تخريف يدل على غياب كل حكاية تبريرية كبرى تحاول «تعقيل» الوجود أو الطبيعة أو وضع الإنسان فيهما. تخريف لا يتأسس على تقليد قائم وإنما يؤسس لتقليد جديد. تخريف لا يقيم للإنسان «منزلة ثابتة» في كون مدرك مفهوم، وإنما هو يطلب منه أن يستعد للإقدام على الحركة التي تؤسس تقليده الجديد. وهو تخريف يواجه تخريفاً آخر ـ تخريف الأعداء ـ لأن إنسان الصنيعة ما عاد يؤمن بالتعقيل ـ الحكاية الكبرى ـ وإنما هو صار يقول: «ليس ثمة سوى التخريف»: التخريف الذي هو ليس كالحكاية الكبرى يمنح الناس العزاء ويسليهم ويثقفهم، وإنما هو يمنّي النفس بالتقدم بالصنيعة. فالحل إذاً ـ وذلك وجه الإيجاب ضد العدمية ـ هو الخلق من أجل الخلق والإبداع من أجل الإبداع؛ أي تصيير العالم بأكمله مادة للفعل. فإن هو حدث ذلك تجوزت العدمية بأن كسب العالم معنى لم يكن له من ذي قبل، واكتسى شكلاً أو مضموناً آخر جديداً مستحدثاً[١٠٨].

لكن، هل لهذا العالم المراد إنشاؤه معنى؟ سؤال محال في تصور إنسان الصنيعة، وذلك لأن من شأنه أن يجعلنا نسقط من جديد في حبائل الموقف «المطلق» حيث التبرير والتفسير والتعليل وحيث الاتساق والتناغم والمعقولية. لذلك يعادي إنسان «الصنيعة» كل لغة واصفة لمشروعه. فمن أراد «الصنيعة» لم يأبه لتأويل مشروعه. وهو يعلم أن لا معنى للكلمات خادمة العقل، ويعتبر البحث عن معنى ما يقوم به مسألة دعية متحذلقة، وذلك ما دام أن لا معنى للصنيعة في العالم، وإنما هي التي تمنحه إياه. وهو معنى ليس من شأنه أن يُستبق، وإنما الشأن فيه أن يحقق. وبالجملة، إن يقين إنسان «الصنيعة» يقين «فوق المعنى»؛ فلا شيء يربطه إلى عالم المعنى، ولا شيء يعلمه «ما يلزم فعله وكيف يلزم فعله»؛ لأن هذا العالم ـ عالم المعنى ـ هو «عالم الأغيار». ولهذا كله، ينظر الأغيار إلى صاحب «الصنيعة» على أنه إنسان عدمي؛ أي أنه شخص لا خلاق له ولا ذوق ولا إيمان ولا ناموس، صعب المعاشرة ممتنع الفهم[١٠٩].

والمظاهر العدمية نفسها تكشف عنها المقولة اللاحقة ـ مقولة «التناهي».

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٩ و٣٥٣ على التوالي.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٣ و٣٥٧ على التوالي.

ههنا أيضاً استئناف القول في «غياب الحكايات الكبرى». ذلك أن إنسان «التناهي» «ينظر» في «الصنيعة» و«يعرض» عنها، مثلما هي نظرت في «المطلق» وأعرضت عنه؛ وذلك من غير تبرير معقول، لأن المعقولية عودة إلى القول المتسق المطلق. فهو إذاً يعرض عن «الصنيعة»، لا لكونها باطلة أو مارقة أو لاأخلاقية أو مستحيلة أو مستعصية ـ وإلا هو عاد إلى أحكام الموقف المطلق وحكاية العقلانية الكبرى ـ وإنما هو «يعرض عنها» من غير احتجاج بقيمة عليا أو محكمة أعلى، وذلك لأنه «لا يؤمن» بها فحسب. ومعنى أنه لا يؤمن بها أنه ما عاد يصل إيمانه بحكاية كبرى؛ من نظرية كلية أو نظيمة جامعة أو فلسفة شاملة، وإنما هو صار يرفض حكاية الحكايات ذاتها: يرفض القول ولا يدحضه ويلفظه ولا ينقده ـ فما عاد هو يؤمن بالاتساق، ولا بالضمانة والرضا[(١١٠)].

ههنا إنسان «عدمي» لا يؤمن بالقول (المطلق) بما هو «الفكرة الموجهة». إذ أدرك أن «لا مطلق يمكنه أن يحميه أو يعزيه»[(١١١)]. كما إننا ههنا أمام إنسان صار لا يؤمن بالعنف (الصنيعة). فهو ليس بإنسان هذا ولا ذاك. وهو، مقابل الحضور والاتساق والرضا الذي قالت به المقولتان، يقول بالغياب والإخفاق والنقصان. ههنا إنسان «فقد حقيقة الأشياء»، وما عاد هو يؤمن بالتعالي، ولا بالقيم السائدة. ههنا أيضاً إحساس لم تفلح «الصنيعة» في أن تملأه: فلا شيء مكتمل عند إنسان «التناهي»، ولا شيء تم إبداعه ولا شيء تم صنعه، وإنما ما ادعاه إنسان «الصنيعة» إن هو إلا «فعل في فراغ بلا وجهة وبلا إمكان توجيه»[(١١٢)]. فهذا الصانع ما كان من شأنه أن يصنع شيئاً، وإنما هو يكتفي بمجرد الكلام. ولا معنى لكلامه، كما لا معنى لفعله. و«الصنيعة» دوماً مشروع واستباق لشيء لن يتحقق أبداً، مشروع يقذف به الإنسان نحو «العدم»؛ أي نحو الإخفاق والغياب والضمور. شأن الصنيعة أن تسير دوماً نحو ماهيتها ـ وماهية كل فعل إنسي ـ التي هي الإخفاق والفشل، وذلك لأنها إن هو حقق أمرها ظهرت أنها مجرد اختيار بين خيارات تعدم؛ أي أنها مجرد إمكان بين إمكانات شأنها أن ترفع على نحو لانهائي. والحق أن هذا هو الشرط الإنسي ذاته؛ أي شرط إنسان يحيا في عالم مجهول مقذوف به

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧١ و٣٨٦ ـ ٣٨٧ على التوالي.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٦ و٣٧٢ على التوالي.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢ و٣٨٧ على التوالي.

إلى لغة لا تفلح أبداً في أن تصير قولاً متسقاً، مرميّ به إلى الحياة في عالم عنف لا يمكن تجاوزه، محال إلى عالم لا يمكن أن يتكلم عنه إلا باستعمال صيغ النفي والسلب، ولا يمكن أن يدرك فيه سوى إخفاقاته المتتالية من غير أن تحيله هذه الإخفاقات إلى فاعل أو مسبب أو أصل سوى نفسه وذاته. وبالجملة، ما الإنسان سوى مشروع يتكسر على جدار الوجود ـ العدم. فالوجود يوجده والوجود يعدمه: يوجده بأن يمنحه حرية قبول إعدامه لوجوده في العالم. فأن يوجد المرء معناه «ألا يوجد»؛ أي أن يوجد كموجود يعدمه الوجود الذي شأنه أنه الوجود الموجد المعدم[١١٣].

العدمية التي صار يشعر بها الإنسان مجدداً ناتجة عن وجوده المتناهي في هذا العالم. وهو وجود يلفي نفسه مسيجاً بثلاثة حدود قصوى:

أولها؛ أن على الإنسان، إن هو أراد أن يطيق حياة لا معنى لها، أن يخلق ويبدع ـ وذلك ما وعى به موقف «الصنيعة». لكن الخلق خلق في هباء والإبداع إبداع في عدم ـ وذلك ما لم يع به إنسان «الصنيعة». وبالجملة، ليس بمكنة الإنسان أن يبدع ويخلق. وتلك مفارقته المستعصية.

ثانيها؛ أن عليه، إن هو أراد أن يحيا فعلاً حياة تكون ذات معنى، أن يفهم ذاته وأن يفهم العالم المحيط به. لكن فكرة «الفهم» ذاتها، بما تفترضه من اتساق، ليس من شأنها أن تفهم.

ثالثها؛ أن عليه أن ينشئ فلسفة يعبر بها عن ذاته ووضعه. إلا أن كل فلسفة، بما تتطلبه من اتساق، طريق لإبعاده عن ذاته، بما تفترضه من نسيان. أَوَليس طلب الاتساق تحقيقاً للنسيان؟ والحق أن هذه المفارقات جمعاء تنحل، في نهاية المطاف، إلى مسألة أن الإنسان كائن «متناه»؛ أي أنه لا محالة مائت. فمن شأن حياته أن تتوقف في كل لحظة لحظة، فلا يتم مشروعه الذي اشترعه ولا إنجازه الذي اختطه. وذاك هو العبث بعينه. ثم إن الحياة، بما هي مشاريع وإنجازات، نسيان لقضيته الأساسية؛ نعني قضية موته.

غير أن الترياق الوحيد الذي يعده إنسان «التناهي» ضد الإحساس العدمي الذي ينخره إنما هو اعتبار الإنسان نفسه معنى العالم. فالإنسان هو الذي «يخلق» العالم ويجعل من العالم الغفل عالمه المعروف؛ ومن ثمة يصير

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٢، ٣٧٦، ٣٧٣، ٣٨٥ و٣٨٢ على التوالي.

مسؤولاً عنه، وذلك لأنه يقبله بما هو مشروعه الذي يوجِده من عدم وفي عدم. فإذا حق أن من شأن الوجود أن يعدم الإنسان (الموت)، فإنه يحق أيضاً أن من شأن الوجود ألا يدرك ذاته إلا من خلال الإنسان. فالإنسان هو راعي الوجود، وفي الذي يعدمه يدرك ذاته، وفي الذي ينفيه يثبت الوجود. وهو يثبت وجود ذاك الذي ينفي وجوده (الوجود). ولئن هو كان توجه الإنسان في العالم توجهاً غير نهائي ولا مستقر أو مكتمل ـ حيث ما كان من شأن الإنسان أن يعثر على المطلق في عالمه أبداً ـ فإن له، على الأقل، في هذا العالم نظاماً وتوجهاً؛ نعني أن له ما يقهر به عدمية وجوده[١١٤].

وباختصار، يضع إنسان التناهي رجلاً في الوجود ورجلاً أخرى في العدم. فالإنسان هو الموجود الذي يرى أن لا وجود لمعنى مطلق. وهو الموجود الذي يعطي المعنى لكل شيء وينجلي له كل شيء؛ وذلك بفضل هذا المعنى ذاته الذي ينجلي له[١١٥]. لقد أبانت المقولتان المتمردتان على مقولة «المطلق» أن موقف «المطلق» إنما هو محاولة تحقيق الرضا بالقول ـ وهذا هو مشروع التقليد الفلسفي الغربي بأكمله بما هو تحديد للإنسان بحسب طلب العلم ـ وهي محاولة رفضتاها إما بإعلان تمرد الإحساس الخاص ضد مشروع العقل (مقولة «الصنيعة»)، وإما بالإلحاح على خصوصية الذات المتمردة أمام الشأن الكوني المجرد الفارغ (مقولة «التناهي»)؛ أي في الحالتين معاً بالإقرار بواقع العنف، إن لم يكن تبريره، وبالنكوص إلى حالة العدمية بعد وضع الامتلاء والرضا والإشباع ـ العقل ـ محل سؤال. لكن، ألا يمكن تجاوز وضع العدمية هذا؛ أي «تعقيل العنف» بالإتيان بفعل («الصنيعة») يسمح بقول متسق («المطلق») يترجم وضعاً متناهياً يحيا فيه الإنسان («التناهي»)؟ الحق أن هذا الأمر هو ما تقوم به مقولة «الفعل» بما هي تلعب الدور نفسه الذي لعبته مقولة «اليقين» ضمن مقولات العتاقة ومقولة «المطلق» ضمن مقولات الحداثة؛ عنينا بهذا الدور إلجام الإحساس بالعدمية وتطويقه.

والمقولة الجديدة تقر بأن موقف «المطلق»، بما أعلنه من تحقق القول المطلق، قد تغلب على العنف وأثبت اللامعنى ذاته بما هو اللامعنى؛ ومن ثمة ألجم العدمية. إلا أنها تضيف بأن ما تحقق للموقف المطلق تحقق في

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٨، ٣٨٨ و٦١ على التوالي.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

النظر لا في الحياة، وفي المذهب لا في الواقع. فالعنف ما زال قائماً في الحياة واللامعنى ما زال متحققاً في الواقع. وعلى التحقيق، ما عاد هناك هدف يملأ الحياة وبغية معقولة يحيا من أجلها الإنسان أو يموت في سبيلها[١١٦]. والحال أنه بدا منذ مقولة «المطلق» أن شأن الإنسان، بما هو صار كائناً يحيا من أجل ذاته لا من أجل الغير الطبيعي (الكوسموس) أو الإلهي (التعالي)، أن يبحث عن شيء مفقود. وما كان هذا الشيء سوى ما كشفت عنه مقولتا «الصنيعة» و«التناهي» كشفاً سالباً؛ نعني «تملك واقع معترف به غير مهيمن عليه»؛ أي محاولة السيطرة على العالم الذي يحيا فيه الإنسان، إن على جهة النظر (الفهم) أو العمل (الفعل)، بما أبانه عن أن الإنسان إنما ولد كائناً فارغاً بعدما كان على عهد القدامة إمّعة تابعاً للغير المتعالي (الكوسموس، الله) وإنما هو كان دائم البحث عن امتلاء ينفلت منه على الدوام؛ مما كان يشعره بعدميته. لكن، ها قد اكتشف الآن الترياق الفعال ضد العدمية؛ نعني به تحقيق الفعل في العالم. وهو ما لم يحققه موقف «المطلق» الذي اهتم بتحقيق الرضا بالقول المتسق لا بالحياة الممتلئة. ومن ثمة أثبت للعالم معنى مخالفاً لذاته؛ أي معنى لا ينمّ عن حضوره ووجوده. مما نتج عنه التمرد ضد الحداثة والمطلق. فكان أن أفضى الأمر برمته إلى «عقل يعارض الحياة» و«حياة ترفض العقل». لكن، ها هو يسعى الآن إلى تحقيق ما لم يحققه المطلق ولا التمرد عليه؛ نعني «حياة عاقلة» و«عقلاً موجِّهاً للحياة»[١١٧]. وبه تنتفي العدمية ويتحقق الامتلاء.

ماذا يريد موقف «الفعل»؟ إنه يريد رضا الإنسان المتمرد الثائر؛ أي أنه يريد تحقيق عالم لا يصير فيه التمرد غير معقول وحسب، مثلما هو رام ذاك الموقف المطلق، وإنما يصير أمراً مستحيلاً؛ إنسانياً مستحيلاً، أو لنقل: يريد أن يصير التمرد نفسه، بما هو العبارة عن وجود الفرد، جزءاً لا يتجزأ من الواقع الذي يحيا فيه، كما يريد أن يتوقف الاتساق عن أن يصير آخَر الفرد وغيره. ولئن هو حق أن موقف «الشرط» قد عين للحياة الحديثة هدفها؛ نعني الصراع ضد الطبيعة والنصرة عليها، فإن هذا الهدف، وإن هو تبدى ضرورياً، فإنه غير كاف. ذلك أن الإنسان وهو يصارع الطبيعة يصير هو ذاته «طبيعة»؛ أي شيئاً معتبراً وموضوعاً للتحويل؛ ومن ثمة يفقد ذاته ويغترب عنها ويعدم نفسه

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

ويبتعد عنها. وليس التمرد، على التحقيق، سوى ثورة الإنسان الذي لا يريد أن يقدم له العزاء عن فقده نفسه، وإنما هو يريد أن يسترجع حقوقه. إذ لا يكفي أن يهيمن المرء على الطبيعة، وإنما يلزم أيضاً أن يهيمن على عالم الشرط حتى لا يبقى مجرد طبيعة تصارع الطبيعة، وإنما يستحيل وعياً ينازع غفلة الوعي. وبالجملة، لا يلزم أن يخدم الإنسان التقدم ـ وإلا صارت الحياة عدمية لا معنى لها ـ وإنما على التقدم أن يخدم الإنسان[118]. فعلى العالم أن يصير من أجل الإنسان، لا الإنسان من أجل العالم ـ وإلا فقدت حياة الإنسان كل معنى.

كيف حدث ذلك؟ لقد فهم الإنسان الآن أن العالم شرط، وأنه ينبغي الآن تغييره ليصبح الشرط من أجل الإنسان لا استلاباً له؛ وذلك بتحقيق الحرية في واقع الحياة وتحقيق الحياة في واقع حر. وتلك هي الثورة التي شأنها أنها تجمع بين القول المتسق والواقع المتسق بتوسل الفعل الواعي العاقل في العالم الشارط المقاوم. فالثورة هي التي تحقق الحياة في الحضور وتقهر فكر الغياب؛ عنينا به فكر العدمية. إنها بإيجاز «تحقيق الإنسان»[119]. ههنا لأول مرة منذ مجيء مقولات «التمرد على الحداثة» عودة الحديث عن «الحكايات الكبرى»: ههنا الحكاية الكبرى هي تحقيق الحرية في عالم الحضور والمعنى. لكنها حكاية من نوع آخر؛ أي حكاية واقعية تقر بالتاريخ وبفعله، وحكاية «تقضي على كل حلم بحياة أكثر رغداً وسلاماً ولعباً في عالم تأمل متعال»[120]. لقد اكتشف الإنسان إذاً «ذلك الذي من أجله يمكنه أن يحيا ويموت على يقين» وإلا هو عاش «حياة بلا عقل». غير أن هذا لا يمنع، بطبيعة الحال، من أن تقوم هناك «حياة بلا عقل وبلا قول متسق وبلا قول رافض للاتساق أو للبحث عنه»، أو لنقل: «حياة بدون قول؛ ومن ثمة بدون حكم وتبرير للموقف وفهم وتمرد وفعل، بل حتى بدون مستقبل ولا ماض، وبدون وعي». وكيفما تصرفت الأحوال، فإن «كل شيء أضحى له معنى في هذا العالم» حتى اللامعنى ذاته صار إمكاناً للإنسان؛ أي إمكاناً للرهان[121].

والمترتب عن هذا، أن ما كان يبحث عنه الإنسان، منذ بدء أول مقولة، ها قد عثر عليه؛ نعني به «الحضور» بما هو «المعنى»؛ مما يعني أن

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤١٣، ٤١٥ ـ ٤١٦ و٤٢٦ على التوالي.

«اللاحضور» هو «العدم». لكن، أي معنى نقصد؟ لا نقصد هنا «المعنى المشخص» وإنما نقصد «المعنى الصوري»؛ أي المعنى الفارغ، أو معنى المعنى بما هو الفلسفة ذاتها. أَوَليس التفلسف هو «البحث عن المعنى»؟ أَوَليس «معنى الفلسفة هو المعنى ذاته» بما هو «منطق الفلسفة»؟ علماً أن هذا المنطق «ليس من شأنه أن ينصح بفعل ما أو يثني بتركه. أكثر من هذا، ما كان شأنه أبداً أن يحلل هذا الأمر أو ذلك في حياة البشر»! والمتأتى عن هذا، أن عالم التاريخ والفعل عالم معقول ذو معنى[١٢٢]. ولكونه كذلك يبحث فيه الإنسان عن معنى لوجوده. وهو لا يبحث عنه كما يبحث عن شيء مفقود أو حدث منسي أو مذهب جاهز، وإنما هو يبحث عنه بحثاً كونياً وفي إطار حريته العاقلة التي صار يتمتع بها رافضاً ما يرفضها (العنف، اللا اتساق)، مقراً بما يقرها (العقل، الاتساق). غير أن هذا المعنى، أو بالأحرى «معنى المعنى» هذا، يعلو على كل مجتمع مشخص معيش، وعلى كل سياسة مجربة مطبقة، وعلى كل فعل مشرع قائم؛ أي أنه يتجاوز «الفعل» نحو «النظر فيه» ـ النظر في الفعل بما هو عاقل والنظر في العقل بما هو فاعل ـ ذلك النظر الذي يضع دوماً نصب عينه أن الإنسان كائن حر يمكنه أن يرفض النظر ذاته ومن ثمة العقل والفعل.. ههنا تصير المعقولية خياراً، لا ضرورة، كما تصير العدمية خياراً آخر مضاداً..

وبذلك يظهر إذاً أن ما كان يبحث عنه الإنسان طيلة تاريخه هو «تحصيل المعنى»؛ أي فهم جميع المتناقضات ـ من شعر وشرط وعقل وقلب وفعل وشخصية ولامعنى وواجب.. بما هي متناقضات قابلة لأن يؤلف بينها، وإلا ما كان للحياة معنى عنده، وما كان هو بعاقل. ومتى تملك الإنسان المعنى صار حكيماً؛ أي صار إنسان معنى وإنسان حضور شأنه أنه يلتقي فيه القول الإنسي المتسق بالوضع الشارط. آنذاك تنتفي العدمية إذ «يحقق الإنسان حياته طبقاً لقوله ويحقق قوله طبقاً لحياته»؛ وبالتالي يحقق «الحياة في المعنى». أَوَليس ثبت أن «لكل شيء معنى»؟ أَوَليست «الحكمة هي العيش في المعنى وقد تم التفكير فيه وإدراكه»؟ أَوَليست الحكمة، أخيراً، هي «اليقين بأن العقل هو العالم، وأن العالم هو العقل»؟ لقد صار العالم إذاً في حمى العقل، وصارت الحكمة تعني الحضور المشخص في عالم الإنسان الذي يحيا في الواقع كما يحيا بالقول الكامل الاتساق[١٢٣].

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ و٤٣٠ على التوالي.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٤، ٤٣٦ ـ ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢ و٤٤٠ على التوالي.

غير أن هذا الحكيم، إذ هو يعلم أن الآخرين ما زالوا لم يدركوا هذا الواقع الجديد، لا يبحث عن رضا الحرية المشخصة لذاته، وإنما هو يريد الإسهام ـ قدر طاقته ـ في تحقيق كونيته وتجاوز فرديته أو كل فردية أو خصوصية متمردة عنيدة لا تفعل سوى أن تظل شعراً أو عنفاً، لا عقلاً حراً أو حرية عاقلة. لكن، في انتظار تحقق المعنى وتملك الحكيم له على التمام والكمال، فإن إريك فايل لا ينكر أن الإنسان الحديث ـ مهما هو حاول تحقيق التعقيل والتنسيق ـ فإنه مداهم بخطر العدمية، وأنه يحيا بين معنى ما زال لم يتحقق، وغياب معنى يملأ نفسه ريبة، وأن شأنه أن يعيش في هذا الوضع البيني الصعب. مما نمّ عن «الطابع الإشكالي» لوضع الإنسان الحديث.

إن المجتمعات الحديثة لتحيا في وضع بيني: بين ماض تاريخي (قدامة) ارتبطت فيه بالشأن المقدس (التقليد)، كان ولم يعد، ومستقبل منظور (وعود الحداثة) وعدت فيه بالرضا ولما يتحقق بعد؛ أي أمل وعد بمنح معنى للحياة الإنسية لكنه لم يتحقق بعد لحد الآن. إنما الذي تحقق، من جهة نظر الفرد، أمور ثلاثة: ظلم المجتمع (انعدام العدالة)، ولا معقولية المجتمع حين يدعي أنه حقق العدالة؛ أي مجتمع التنظيم الكامل، وعدم تحقيق معنى خاص لحياة الفرد، وإنما الاكتفاء ـ المبدئي ـ بالمطالبة بتحقيقه[١٢٤]. ومن ثمة تحيا المجتمعات الحديثة تحت خطر مداهمة العدمية، وخصوصاً أنها دائمة «البحث عن حضور معنى في عالم صار يهدد، بسبب من فرط عقلانيته، أن يصبح عالماً غير معقول»[١٢٥]. ولذلك قال فايل: «إن حداثة مجتمعنا التي عبرت عن ذاتها تعبيراً موضوعياً بما هي الصراع ضد الطبيعة الخارجية تبدو على جهة الذاتية أنها تشق الفرد إلى شقين: في شق أول ما هو لذاته وما يفعله ويملكه، وفي شق ثان ما يعتبره قيمته وما عليه أن يتبناه من قيم أمام الآخرين وأمام المجتمع»[١٢٦].

والحق أن الإنسان الحديث صار يحيا ممزقاً بين عالمين اثنين متعاندين: ههنا الحياة العمومية المبنية على المردودية والفعالية والإنتاجية؛ حياة الشغل العاقل المحقق لنجاح الفرد بما هو عضو في جماعة العمل حيث يمكن الفرد

---

(١٢٤) Weil, *Philosophie politique*, p. 110.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

أن ينكر تمزقه إذ يشغل باله بحب النجاح من أجل النجاح والتسربل بالمعنى والقوة وأنحاء التشريفات[١٢٧]. وههنا هذه القطعة «الحميمية» من ذاته؛ نعني الحياة الخاصة التي تدفعه إلى أن يبحث عن معنى لحياته ـ هذه «البقية» أو «البضعة» أو «الفاضلة» غير الخاضعة للحساب بمعيار المردودية وغير النافعة بمقياس ما يطلبه شغل الجماعة المنظمة. وفق هذا المنظور الثاني يظهر للمرء انكفاؤه على ذاته إذ لم يحقق له المجتمع المنظم لا السكينة ولا العدالة، وإنما هو بالضد أنكر عليه حقه في إعطاء معنى لحياته بما هو فرد. ولهذا يبادر الفرد، بما هو فرد لا بما هو عضو في جماعة الشغل، إلى المطالبة بما يسميه المجتمع الحيسوبي حظه من «الأمر المقدس» أو بما يسميه «الشأن التراثي» أو «الشأو التاريخي»؛ نعني القداسة العتيقة والحياة الجوانية والراحة الوجدانية، مقابل العقلانية المفرطة والحياة الخارجية والانشغال بالطبيعة. أكثر من هذا، لا يرى الفرد في المعنى الذي يقيمه المجتمع الحديث لذاته (الصراع ضد الطبيعة والتصارع داخل المجتمع) معنى إلا بقدر ما يوفر له إمكان العيش من أجل ذاته وحسب «مقدسه الخاص»؛ وذلك لأنه كائن ممزق شأنه أن «يحيا لذاته في مقدسه الخاص. لكن، لما كان هذا المقدس مقدساً خاصاً صارت حياته الشخصية لا تعتبر حياة جدية ـ نعني تلك الحياة التي يتعلق بها، بما هو يحتل منزلة داخل المجتمع، إمكان توفيره لحياة شخصية»[١٢٨]. فحميميته تنحل عند آخر التحليل، لا إلى الطريقة التي يتصور بها ذاته، وإنما إلى ما يعلمه ويملكه داخل المجتمع. فحياته الخاصة إذاً تعدم كل قيمة في نظر الجماعة.

ذاك هو الوضع التمزقي الذي يحياه الإنسان الحديث. فهل نطمح في رفع لحاله وتحقيق لانسجامه؟ هل بالمكنة أن تحقق الحياة تناهي العقلنة والحكمة، أم هل بالمكنة التحرر من كل قداسة بما فيها قداسة المجتمع الحديث القائمة على مغالبة الطبيعة فغلبتها؟ الحق أن على الحكيم أن يخشى أن يقود مثل هذا التحرر من مقدس المجتمعات الحديثة (الصراع ضد الطبيعة) إلى النصر النهائي على الطبيعة الخارجية. فإن هو تحقق له ذلك، تحقق له الفراغ التام بحيث يصير في غنى عن بذل أي جهد ويصير وقته بملئه تحت تصرفه، فتهاجمه العدمية من جديد بما هي الإحساس بالضجر والملل

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

والقنوط.. آنها «سيسود الضجر بما هو الإحساس الوحيد الذي يكون قد بقي حياً، ضجر لا يعبر عن عدم الرضا بهذه الحال أو تلك أو بهذا النقصان أو الحاجة أو الظلم الاجتماعي، وإنما هو يعبر عن الضيق بالوجود نفسه. وهو الضيق الذي يقوده إلى تحطيم كل ما كان ينظر إليه بما هو مثاله المتحقق»(١٢٩). فإن هي تراءت للبعض مقدرة الإنسان ما بعد الحداثي على التحرر من الضجر نفسه بحيث تصير البشرية تحيا كما يحيا النمل في قريته بلا مشاكل وبلا وعي أو فكر، قال له الحكيم: إن جاز تصور مثل هذا الوضع لدى الحيوان، بل ملاحظة تحققه بالفعل، لم يسغ تصوره في ما يتعلق بالإنسان ـ وإلا «وجدنا مع إنسان يحيا عهد ما بعد التاريخ بلا لغة ذات معنى أو على الأقل بلا لغة وسيلية أو أداتية».

والحال أن إعطاء قيمة لمثل هذه الحال التي لا قيمة لها تناقض في المبدأ واضح. وكيفما تصرفت الأحوال، فإن «الفلسفة لا تأمل تحقق مثل هذه الحال. ذلك أن غياب الفكر لا يمكن أن يحقق مثالاً للفكر»(١٣٠). وإذاً، لا بد من العودة إلى واقع الحال والإقرار بأن المجتمع الحديث يحيا بالفعل مشاكل عويصة. إلا أن هذا يقتضي من الحكيم شجاعة الإعلان أمام أعداء الفكر بأن زمن الفكر لم يولِّ بعد، وأنه مطالب بالنظر في أمر المناقضة الحداثية الحاصلة بين «الحياة الحميمية» و«المجتمع العمومي». وإنها لمناقضة تطرح نفسها على الفكر الحديث بجد. وهي على التحقيق واقعة منظورة ملاحظة أكثر منها مدركة متعقلة بدليل العدد المتناهي لأولئك «الفاقدين توازنهم»؛ من منتحرة وعصابية وباحثة عن شتى أنحاء السلوى ومنتحلة لضروب النِّحَلِ الفاشية ومدمنة على الكحول وصنوف المخدرات ومجرمة بلا دوافع «مبررة» وباحثة عن الأحاسيس المثيرة.. والحالة نفسها ـ وإن هي تبدت على نحو أكثر إيجابية ـ تلاحظ عند المحتجة على واقع المجتمع الحديث العدمية المتمردة ضد نظام المجتمع وعقلانيته الحيسوبية التي تعارض الطابع التشييئي للمجتمع الحديث وفقده حسه الإنسي بحلم حياة اعتباطية تامة. كما تلاحظ عند مختلف الشكاوى الرومانسية المعربة عن الحنين إلى الماضي حيث كان الشغل يعبر عن شخصية الإنسان ولم تكن هناك الجموع الحاشدة، وإنما

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

الأفراد الملتفون حول بعضهم البعض التفافاً عضوياً بديعاً. ولئن هو حق للمرء أن يتبين الطابع اللامعقول والعنفواني لهذه الحالات المتمردة، فإنه لن ينكر التمزق الذي راح يعانيه الإنسان الحديث(١٣١).

والسبب في ذلك، أن المجتمع الحديث يضغط ـ من حيث المبدأ ـ على فردية الفرد حتى تتوارى وتحتجب وتترك الطابع العمومي الكوني ينكشف. فهو إذاً يطلب من الفردية ألا تتفرد! والحال أن هذا المجتمع نفسه لم يبلغ درجة الكمال التي يدعيها من حيث المبدأ، في حين يفرض، من غير وجل، على الفردية أن تختفي كما لو هو كان قد حقق الكمال بالفعل. وهذا هو الذي يفسر ردود فعل الإحساس الشخصي بما هو الإحساس الذي نمّ عن عدم رغبة الفرد في التضحية بفرديته مقابل وعود فارغة لا تجعله يلوي على شيء. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الأمر يعكس الصراع الذي تحياه الفردية داخل المجتمع الحديث ـ هذه الفردية الممزقة بين الاندماج والتفرد. وكلما كان المجتمع محافظاً على بعض القيم التقليدية خفّت حدة التصادم داخله، وكلما أصبح النجاح الاجتماعي القيمة الكبرى تنامى التصارع. لكن المشكلة أن مسار المجتمع الحديث نحو المزيد من العقلانية يؤدي لا محالة إلى الإطاحة بكل القيم التقليدية وتعويضها بقيمة وحيدة هي قيمة «النجاح في العمل». والحال أن هذه القيمة تبدو قيمة واقعية في ناظِرَي الفرد؛ لأن من شأن عقلانية النجاح أن تحميه من عنف الطبيعة الخارجي. إلا أنها إن هي تؤملت في ذاتها بدت على أنها غير إيجابية في نفسها لأنها لا تعني سوى أمر سلبي؛ نعني غياب الشر (العنف الطبيعي الخارجي). وهذا يعني أن المجتمع الحديث لا يحقق للفرد أي عمل إيجابي سوى حمايته من عنف الطبيعة. ومن ثمة، فهو يتخلى عنه ويتركه يلقى مصيره البئيس. وحتى إن هو حدث أن فكر فيه ومن أجله، لم يفعل سوى أن يقدم له الوعود التي لا تتحقق والمستقبل الذي لا يصير واقعاً.

والحال أن فراغ المصير هذا هو ما ينمي في الفرد الحديث حرقة السؤال: ماذا تفيد الحداثة؟ ما الهدف من الهيمنة على الطبيعة؟ ما البغية من تحقيق العقلانية؟ والحق أن المجتمع لا يقدر على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، وإنما هو يدع الفرد يرددها في نفسه من غير أن يجد لها جواباً.

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

أكثر من هذا، يطوِّح به في هشاشة وضعيته الاجتماعية (إمكان عدم النجاح) وقد أفرغ حياته من كل محتوى إيجابي ومن معنى وجوده، قاذفاً به إلى يأس ما يفتأ يتجذر في نفسه ويتمكن من ذاته وقد أعلن له أن قيمه تنهار وتعود بلا قيمة[١٣٢]. والأنكى من ذلك، أن المجتمع يعد الفرد بتحقيق الرضا القريب؛ أي تحقيق إشباع الحاجات، لكنه لا يفعل على التحقيق سوى خلق حاجات جديدة. ومن ثمة يطوح بالفرد في دوامة استهلاكية جهنمية، بحيث هو «يعوّض كل حاجة أرضيت بحاجة للإرضاء»[١٣٣]. فتصير بذلك الحاجة الداء والدواء معاً، ويفتقد معنى الحياة، وتطفو العدمية من جديد. آنها يصير شأن الإنسان أن يشتغل من أجل إرضاء الحاجة، وما إن يفعل حتى يخلق حاجة جديدة!

وإن المجتمعات الحديثة لتعلم خطر العدمية الداهم. ولذلك هي تسعى لأن تهب لنفسها المعنى الذي افتقدته؛ أي الشأن المقدس بما هو الشيء الذي تعتقد فيه من غير أن تخضعه للنقاش وتتبعه من غير أن تجادل فيه. وهذا المقدس الجديد هو النتاج القابل للقياس المحصل عليه في الصراع ضد الطبيعة. وما ذاك على التحقيق بمقدس، بل هو شبيه به. فالمجتمع الحديث «لا يقر بأي مقدس بمعناه التقليدي، أو بتعبير أدق لا يعترف إلا بمقدس واحد ووحيد [الصراع ضد الطبيعة] لا صلة له بالمقدس الذي يبقى حياً في أذهان الأفراد. ومن ثمة، فإن المجتمع الحديث لا يقدم للفرد، بما هو فرد، معنى يمكّنه من أن يحيا حياته من أجله»[١٣٤]. وقد ترتب عن هذا بالفعل «إقصاء كل مقدس يتعالى على المجتمع وشغله»[١٣٥]؛ أي إقصاء كل «لحمة بين الناس ووشيجة» غير قيم الصراع ضد الطبيعة؛ من «كون» و«إله» و«مدينة»؛ وذلك بوصف هذه القيم «غير مجدية» ومعارضة لكل «قيمة اجتماعية». مما يجعل هذه القيم تستحيل معه إلى «بقايا» و«مخلفات» و«أطلال» و«ذكريات». إلا أن خيلاء الحداثة لا تمنع من الإقرار بأن هذه «البقايا» قوية بما فيه الكفاية لتجعل الفرد يحن إلى «وجود ذي معنى» مفهوم له في ذاته ولذاته.

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

وإريك فايل وإن كان يقر بمطالب الفرد المشروعة في مجتمع الحداثة الممزق، فإنه مقابل ذلك «يبطل» جميع أنحاء العدميات السائدة؛ سواء «عدمية الصمت المطلق» التي ترفض كل نزعة أخلاقية وتتشبث بالذاتية المتطرفة المتمردة(١٣٦)، أو عدمية القيم التي ترى «أن كل القيم تتكافأ»؛ أي تفقد الكفاءة على حد السواء تاركة الإنسان أمام الحرية المطلقة التي تعني «انعدام كل معنى»(١٣٧)، أو «عدمية» الإقصاء العنيف التي ترفض أن تفكر(١٣٨). كما إنه يرفض، من جهة أخرى، جميع الدعاوى الرومانسية إلى العودة إلى الماضي. فهو وإن كان يقر بأنه بمكنة الفرد «أن يرفض المشاركة في الشغل وفي الفوائد التي يجنيها من انتمائه إلى المجتمع، وأن يقبل، من أجل ذلك، أن يحيا في الحاجة ويقاسي العذاب والموت وينفصل عن المجتمع الحديث عائداً إلى الماضي»؛ علماً أنه «في كل لحظة لحظة يمكن الماضي أن يمنح الفرد إطار حياة مستأنفة ويهبه المضمون والمعنى؛ فلا شيء يمنع هذا من أن يصير رواقياً وذاك بوذياً وثالث ناسكاً»؛ إلا أن هذا الحل، إن هو قبل قبولاً جماعياً وأقبل عليه الناس يعتنقونه، من شأنه أن يؤدي إلى «تدمير المجتمع الحديث»؛ وإلا أدى إلى «اختفاء الفرد ذاته». وكيفما تصرفت الحال، فإن مثل هذه المواقف الحنينية تؤدي إلى مفارقة ومناقضة: العيش في عالم واقعي، وتبنّي أقوال غير مطابقة للأحوال(١٣٩). ذلك أن «المواقف المتجاوزة يمكن أن تزرع فيها الروح من جديد؛ إلا أن ذلك لن يكون إلا بعد أن يؤدي الفرد الثمن بأن يختفي هو أو يختفي المجتمع الحديث نفسه»(١٤٠). غير أن الفرد الحديث ما كان من الأنانية بالقدر الذي يجعله يطلب الخلاص لنفسه وحدها، بل هو لما كان يشعر بأنه غير راض لأنه يحيا في المجتمع الحديث، فإنه يشعر بما يشعر به الآخرون؛ أي أن الفرد، كل فرد، غير راض، وهو يطلب لحياته معنى وأن يصير هذا المعنى معنى للجميع ـ وإلا قام الفرد ضد الآخرين وتحطم المجتمع وهوى. ومعنى أن يكون المعنى مقبولاً للجميع، أن يكون معنى كونياً يقبله كل فرد فرد وينطبق على الجميع. فالفرد «الذي لا يرفض المجتمع ولا يرفض الفوائد التي يجنيها منه لا يبحث

---

(١٣٦) Eric Weil, *Philosophie morale*. 4ème ed. (Paris: Vrin, 1987), p. 33.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٣٩) Weil, *Philosophie politique*, p. 100.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

[عن الرضا] لذاته وحدها وإنما للجميع». ومعنى هذا عند فايل أن على الفرد أن يترك للعالم الاجتماعي ما يعود إلى هذا العالم. فهو الذي يحميه ضد العنف (عنف الطبيعة الخارجية وعنف الآخرين). وهو في ذاك «يقر للمجتمع بما له عليه من أفضال». لكن، ما للمجتمع للمجتمع وما للفرد للفرد. أما ما للمجتمع (النصر على الطبيعة بتوسل الشغل والنصر على الذات بتوسل الديموقراطية) فهو معلوم. فما للفرد إذاً؟

الحق أن الفرد، إن هو تؤمل حاله، ظهر أنه يعلم ما لا يريده أو ما لا يريد أن يكونه، ولكنه لا يعلم ما يريده أو ما يريد أن يكونه ـ وتلك مأساته! فهو يعلم أنه لا يريد أن يضحي مجرد متعاون مع المجتمع في الصراع ضد الطبيعة. إذ إن هذا الصراع لا معنى له إلا بقدر ما هو يساعد الفرد على تحرير وجوده الحميمي وذاتيته من قبضة حياة المجتمع الغفلة النكرة. ولئن هو عَنَّ لنا أن نعبر عن مطلبه، إيجاباً، قلنا: إنه يريد أن يضحي حراً. لكن الحرية التي ينشدها ههنا شكل إيجابي من غير مضمون، وذلك ما دام المضمون أمراً سالباً (لا يريد). أضف إلى ذلك، أنه لا يمكنه أن يطلب، على مستوى المجتمع، أن يصير حراً حرية تامة كاملة، بل لا يمكنه حتى أن يُقَدِّرَ، على جهة العقل، ما المطلوب من المجتمع أن يفعله حتى يصير أفراده أحراراً. . . ومن ثمة، يمكنه وحسب أن يطلب من المجتمع أن يترك له هامشاً من القوة والمقدرة حتى يحقق، في حميميته، حياة ذات معنى. فهو، بالإضافة إلى ما يطلبه من المجتمع من أن يحميه من العنف، يطلب منه أن يسوّغ له إمكان معنى ويمكّنه منه؛ وذلك لا بمعنى أن يقدم له معنى مشخصاً، كما كانت تفعل مجتمعات العتاقة، وإنما بمعنى أن يهيئ له «مكاناً خاصاً» ويحدث له «موطناً مخصوصاً» لتحقيق معنى حياته. . وما دامت لغة هذا الفرد لغة «عاقلة»، فإنه يستحيل على المجتمع أن يقضي عليها. أكثر من هذا، يصير المجتمع الحديث في ناظري الفرد مجرد «تجريد»[١٤١].

غير أن إريك فايل يحذرنا من مطبات مجاراة احتجاجات الفرد. ويذكر أن الفرد إنما هو تبنى لغة «الفهم» التجزيئية التجريدية التي عادة ما هي تعتمد على إقامة التعارضات بين الأشياء: الطبيعة والمجتمع، القلب والعقل، الذات والموضوع، الأنا والغير، الفرد والمجتمع. . فتظهر بذلك الدولة وكأنها «آلة

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

مخيفة ماحقة بمعنى حياة الفرد»[١٤٢]. ويذكرنا فايل هنا بأن المجتمع ليس بالشكل الذي تظهره به الفردية المتمردة، وأن الدولة ليست على النحو الذي تبديها به الذاتية الثائرة، وإنما الحداثة مجال نمو المؤسسات الحرة العاقلة التي ما كان من شأنها أن تمحق الفرد أو تسحقه، وإنما شأنها أن تحقق له ظروف نموه وتفتّقه؛ فلا تعارض بين «العقل الموضوعي» ـ الذي تشكله المؤسسات ـ والفرد العاقل؛ شريطة أن يكون عاقلاً حقاً وبأحق عقل. أَوَليست المؤسسات الحديثة هي ما يسمح للفرد بإمكان اتخاذه قرارات عاقلة؟[١٤٣] أَوَليس المطلوب من الفرد أن يهذب ذاتيته وأن يشذبها ليحقق العاقلية؛ أي ليحقق ما يسمح له بالعيش إلى جانب الآخرين حياة مسالمة عاقلة؟[١٤٤] وكما استحال على المرء أن يتملك قوانين الطبيعة بإلغائها ـ صار محالاً عليه أن يحقق ذاته بإلغاء ضوابط مجتمع الشغل القائم. والأمر بالضد، وحده استمرار هذه الضوابط يسمح بتحسينها. ذلك أن الحرية المطلقة حرية مستحيلة، فضلاً عن أنها متناقضة في ذاتها[١٤٥]. ومعنى هذا، أنه إن كان الفرد لا يقبل موته ولا موت مجتمعه، فإنه ليس المطلوب منه معارضة الطبيعة الاجتماعية بإرادته الحرة السالبية؛ فالقسر الاجتماعي يسري عليه، مثلما هو يسري على أغياره، وإن لعليه أن يريد ما يريد أغياره؛ أي أن تصير إرادته إرادة كونية؛ بمعنى أن تصير إرادة عاقلة. ولئن هو أراد أن تكون إرادته إرادة عاقلة، فإن عليه أن تكون حريته أيضاً حرية عاقلة ـ وإلا هو دمر المجتمع بعناده وفرديته وثوريته الوجدانية[١٤٦].

وهكذا يتبين أن الأمر، بالنسبة إلى مشكلة الإنسان الحديث، لا يتعلق بـ «التمرد الفارغ»؛ أي بأن يصير الفرد «ضد المجتمع»، وإنما بالبحث في ما يضمن به إمكان أن يكون «من أجل المجتمع». وبالجملة، الأمر يتعلق بحرية الفرد بضرب من الحرية العاقلة والكونية[١٤٧]. لكن، لا يكفي ترديد هذا الكلام على وجه الإجمال، كما يفعل «المطلق»، وإنما يتطلب ذلك العمل على تحقيق «الشأن الكوني المشخص»؛ أي الأمر الكوني الذي شأنه أن يعطي

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٥.

معنى لحياة الفرد العاقلة «هنا» و«الآن» وفق الظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع الحديث. غير أن من شأن «الفهم» أن يكون لهذه العاقلية معانداً على الدوام. فهو يرى أن المجتمع لا يحيا وفق ما يدعيه ويراه، وأن الظلم يسود في كل مكان، وأن الأخلاق أفلت وماتت. . . وما هذا الادعاء بصحيح. فالعالم ما عدم قط قدراً معيناً من الأخلاق، والقسر ضرورة اجتماعية لمن لم يرد أن يحيا في الثلث الخالي، والعنف أمر واقع في حياة الإنسان وينبغي عدم التهويل به. . وما كانت الظروف مجرد ضغوطات قاسية، وإنما هي أيضاً قاطرة تحقيق «الحرية العاقلة» و«الشأن الكوني» المشخص الممتلئ و«المعنى المعقول». . وبالجملة، العالم القائم يحوي قدراً من المعقولية ـ وإلا لما قام، والتصالح بين المجتمع والجماعة التقليدية وبين العقل والفهم والحساب والأخلاق أمر قائم. وهو إن لم يكن تاماً، فإنه قابل للتحسين والتغيير، لكن لا على أساس «البدء من الصفر»، وإنما على أساس تطوير ما تحقق.

خامساً: مداهمة العدمية لفلسفة المعنى والكونية الحرة العاقلة

الحق أن الفلسفة، إن هي أدركت هذا الأمر تمام الإدراك ولم تتحول إلى نبوءة أو حنين رومانسي، تحقق آنها «وعيها الطيب»؛ وبالتالي قهرت العدمية المهددة. لكن، هل تفلح فعلاً «فلسفة المعنى والكونية الحرة» هذه ـ التي قال بها إريك فايل ـ في هزم العدمية؟ يبدو أن فلسفة فايل وإن هي حاولت ـ قدر إمكانها ـ التعويل على العاقلية ترياقاً ضد العدمية، فإن العدمية داهمتها من حيث لا تدري؛ وذلك حين هي تلبست عليها في صورة نزعة تفكيكية تنظر في التقليد الفلسفي فلا تُبقي فيه ولا تذر. وما زالت تفعل، إذ هي تفكك التاريخ والفلسفة والقول، حتى صارت الوجه الآخر للعدم وقد لبس على فلسفة الرجل والتبس بها. لننظر إذاً في عودة العدمية إلى فكر فايل بعدما هو حاول ـ بتوسل مقولته عن «المعنى» ـ كبحها بشتى الأوجه، مثلما حاول الموقف «المطلق» ـ هيغل ـ قبله فعل ذلك، وما أفلح. . .

بالرغم من أن بعض الباحثين قابلوا بين فلسفة هايدغر وفلسفة فايل فعارضوا بينهما بأن جعلوا الأولى «هدمية» والثانية «بنائية». وأسموا صاحب الأولى «هداماً» ورفيق الثانية «بناء»[١٤٨]، فإنه لا شك عندنا أن مبدأ «الهدم

(١٤٨) انظر على سبيل المثال: Jean Quillien. «Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur,» *Cahiers philosophiques*, vol. 10 (1982), pp. 7 et 62.

الأنطلوجي» الذي قال به هايدغر واجد بعض أصدائه في فلسفة فايل. وأصل فكرة «الهدم» هذه ـ أو بالأحرى فكرة «التفكيك» ـ إحساس فايل أن هيغل شكّل، على التحقيق، «نهاية عصر من عصور الفكر الغربي»(١٤٩). والإحساس بالنهاية يوحي بتفكيك ما بني وأقيم عبر تاريخ الفلسفة الطويل. وهو «عمل شاق ومرير يقتضي هدم الآراء الاعتباطية التي ترسبت عبر تقليدنا الفلسفي العتيق»(١٥٠). وليست هذه «الآراء الاعتباطية»، عند فايل، سوى ما يجعل عصرنا الحداثي، بما هو وريث التقليد، «مفرطاً في العلم بالأشياء، مثقلاً بالحقائق، مثخناً بالمضامين، مليئاً بالمواقف». ومن ثمة، صارت الكلمات التي يتداول الفلاسفة النظر فيها «مليئة بالتاريخ حد التخمة»، كما صارت المفاهيم التي يتوسلونها «متعالقة في ما بينها متضامة بما لا يتناهى ولا يُحَدّ»(١٥١). وبإيجاز، أضحت اللغة الفلسفية «لغة الأنطلوجيا» و«لغة المنطق» الرافض للقول التناقضي. ومن ثمة، وجب تعميل معول «الهدم» في كل هذه الترسبات؛ وبالتالي «إقصاء كل التداعيات المألوفة والذكريات المتولدة عن العلم وعن المنطق»(١٥٢). ذاك كان للتفكيك تأصيلاً، فما هي حيثياته؟

المقدمة إلى إعمال آلية «التفكيك» في قراءة التراث الفلسفي الغربي هدم مبدأ «الضرورة» الأنطلوجية الذي انبنى عليه التقليد الحكمي من أفلاطون إلى هيغل ـ لربما باستثناء أرسطو وأبيقور وكانط. وكما أسلفنا في مواضع أخرى من هذا البحث، فإن مفاد تفكيك فايل للمبدأ الضروري إنما هو القول: إنه منذ أوائل الفلسفة وبواديها فشا الاعتقاد بين المتفلسفة بأن مجال فكرهم وموطن بحثهم إنما هو «الشأن الضروري». وقد عنوا به «ما لا يمكن ألا يكون، ولا أن يكون بغير الوجه الذي هو عليه»(١٥٣)؛ وذلك سواء تعلق الأمر بأنحاء تعالق أحداث الواقع أو بضروب تعالق أنحاء الفكر. وقد ترتب عن هذا المبدأ أن صار القول الفلسفي القول الفيصل بين «الشأن الضروري»، الذي يجيزه، و«الشأن العرضي» والاعتباطي والعسفي، الذي يدينه ويطوح به، بما هو السِّوَى، في مملكة سراديب الظلال والأوهام والظواهر الشبيهية. وبعد،

---

(١٤٩) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 440.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠١، ٩٢، ١٠٥ و٩٠ على التوالي.

(١٥٣) Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 25.

أَوَلم يدأب الفلاسفة على ترديد جامع القول: «لا علم إلا بما هو أمر ضروري»؟[١٥٤] ولما كانت الفلسفة عندهم علماً ـ وهذه تزر وزر تلك ـ فإنها صارت العلم بامتياز؛ أي علم الضرورة بامتياز.

والحال عند فايل أن «لا شأن للفلسفة بالأمر الضروري، وإنما شأنها الاشتغال بما هو موجود»[١٥٥]. ولو هو كان لها أن تشتغل بما هو ضروري، لكان القول الضروري موحداً؛ أي ضرورياً بدوره، ولما تخالفت المتفلسفة وذهبت المذاهب المتضاربة. ثم إنه لما ثبت أن شأن القول الإنسي إنه قول متعلق بمبادئ متى قبلت استنبطت منها توابع، ثبت معه أنه قول فرضي استنباطي شأنه الإمكان لا الضرورة ـ وما كان هو قولاً ضرورياً كما ادعى الفلاسفة. وحتى لئن نحن سوغنا له ذلك، كانت ضرورته ـ إن هي حقت، ولن تحق ـ الضرورة الفرضية الاستنباطية لا الضرورة الوجودية. فمن شأن الحكم أن يصير «ضرورياً» متى هو استحال نكرانه وإبطاله من غير الإخلال باتساق القول؛ نعني الاتساق المحدد بقواعد القول وبالمقدمات التي بني عليها. فالشأن الضروري منوط هنا بانبناء القول، لا بالأحداث أو الموضوعات التي يفيدها. والضرورة غير قائمة في الشيء، وإنما هي مستوطنة في القول. ويترتب عن هذا، أن الشأن الضروري لا يكون «ضرورياً» حقاً إلا «بالقياس» إلى مرجعية معينة ـ اتساق القول لا اتساق الواقع ـ أي أنه لا يستحيل ضرورياً إلا داخل قول محدد، وأنه يمكنه أن يصير قولاً آخر مغايراً في مساق آخر.

والحال أن القول المحدد هنا يعينه فايل بالقول الفلسفي الغربي، من أيونه إلى يينا، الجامع بين القدامة والحداثة. وهو ما يسميه عادة بالاسم الجامع «التقليد» مجرداً، أو مضافاً إلى مبحث النظر ـ «التقليد الفلسفي» ـ أو إلى الحضارة المستفادة ـ «التقليد الغربي» ـ أو إلى المبحث والحضارة معاً ـ «التقليد الفلسفي الغربي». وهو غير التقليد الذي قابلناه بالحداثة[١٥٦]. وهو

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٥٦) يمكن أن نميز بالفعل بين دلالتين لإعمال لفظ «**التقليد**» عند إريك فايل: دلالة عمّ بها التراث الفلسفي الغربي على وجه الإجمال، ودلالة خص بها ما نهض بمقابل الحداثة. هذا مع سابق العلم أنه لئن نحن كنا قد وطّنّا هذا المفهوم بما أفاد الدلالة الثانية، فإننا ههنا عازمون على إعماله بما اتسق والدلالة الأولى.

التقليد الذي أنشأ «المعنى» في الفلسفة الغربية، قديمها وحديثها، وصيّره معنى «ضرورياً»، في حين رده فايل ـ بتوسل عدته التفكيكية ـ إلى «إمكان». فالفلسفة عنده مجرد محاولة فهم للأمر الكائن الممكن، وليست هي محاولة استنباط للأمر الضروري. ومن ثمة فك فايل رباط الفلسفة بالإله ـ إذ لا فلسفة للإله ـ ووصلها بالإنسان، بما هو مانح العالم المعنى. فهي تريد أن تفهم جواز الأشياء والأحداث، لا أن تبسط وجودها وتعالقها على جهة الضرورة الصلبة. وافتراض فكرة «الضرورة» معناه تأليه الإنسان بتصييره المكافئ لإله يفترض أنه خلق العالم وفق خطة مدروسة وبنية معلومة، ومعناه أيضاً تقديس الفيلسوف بجعله الكاشف عن بنية العالم المفترضة. والحال أنه «لم يحصل أبداً أن كشف الفيلسوف بنية العالم، ولن يحصل له ذلك أبداً إن هو ألح على افتراض أن كل ما هو موجود يلزم أن يفهم بالضرورة»[١٥٧]. يكفيه أن تعدد الأقوال في العالم يدحض زعمه الفاسد ويدنس قداسته المزعومة. والحق أن الشأن في العالم أنه «مُبَنْيَنٌ» (Structuré)، أو هو ما يفتأ «يَتَبَنْيَنُ» باستمرار، وما كان هو بنية معطاة (Structure)؛ أي أنه يسمح لنا بالتوجه فيه (متبنين باستمرار ومبنينه هو الإنسان)، ولا يمنحنا معنى جاهزاً أو بنية تامة مسبقة (بنية معطاة قبلاً). فإن هو علم الفيلسوف هذا الأمر بأحق علم وفقهه بأحق فقه، فهم أن «ما من فهم توصل إليه إلا وهو فهم جزئي وخاص، وأن فهم العالم بجملته أمر شأنه أن يمتنع عليه على الدوام ويتعذر»[١٥٨].

ومن الأوليات المعتمد عليها ههنا في هذا التفكيك أن مفاهيم التقليد الفلسفية الأساسية مثقلة بالمعاني متخمة بالرواسب ـ الوجود والتاريخ والعقل. . ـ فما إن نذكر المفهوم حتى تتداعى حوله المفاهيم الأخرى وتتعلق مشكلة بذلك «المعنى» موحية بتحصل «الفهم». والمفكك يطرح السؤال: أما لهذا المعنى نفسه من معنى؟ وللتقليد الفلسفي أن يجيب: لا معنى لهذا السؤال! لا معنى للسؤال عن المعنى! فالمعنى هو واهب السؤال ذاته، فكيف للسؤال أن يسأل عن ولي نعمته؟ يكفي أن نقول ونردد: الوجود ضرورة والتاريخ ضرورة والعقل ضرورة والاتساق ضرورة. . وطرح الضرورة ذاته ضرورة وفي اطّراحها خطورة. لكن المفكك لا يأبه لهذا الإثناء فيشرع في عمله. . .

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

من شواهد هذه العودة التفكيك بما هو وجه من أوجه العدمية

لعل **من أوائل** المفاهيم التي يُعمل فيها فايل مبضع «التفكيك» إنما هو مفهوم «الوجود». فهذه الكلمة ـ التي ينعتها فايل بنعت «الخطيرة»[159] ـ تؤدي إلى أنحاء عديدة من سوء فهمنا لدلالتها بسبب «وضعنا التاريخي الخاص». إن المستعمل لهذا المفهوم ـ كما دل على ذلك تاريخ الفكر الغربي ـ ينزلق من حيث لا يدري ولا يحتسب، وبسبب من رواسبه الكثيرة، إلى إيفائه معنى «الموضوع» الذي يقابل «الذات» بما هي الناظرة فيه[160]. وبه يتم النظر إلى الإنسان بما هو «موجود»، وكذا يقال عن الطبيعة بأنها «موجودة»، ويفاد التاريخ بأنه «موجود» ـ كل ذلك بمعنى «موضوع» للعلم المطلق أو للمعرفة؛ أي للذات، وكأن موطن الذات هنا خارج «الوجود»؛ مثلما ينظر إليها بما هي غير مشمولة بمشمل «الموضوع». وقد ترتب عن هذا، «تشييء» الوجود؛ أي التفكير فيه بما هو غير (موضوع) لا بما هو ذات (ناظر). فما كان من شأن الذات التقليدية أن تسوّغ لنفسها ما تقوله عن الموضوع؛ أي أنها «توجد»، وإنما تقول إن الموضوع الذي تدرسه ـ الإنسان، الطبيعة، التاريخ ـ هو الذي شأنه أن يوجد. . . فقد تحصل من هذا أن مفهوم «الوجود» مفهوم تشييئي للمقصود. .

ولعل **ثاني** هذه المفاهيم المفككة مفهوم «العلم». ذلك أن العلم ـ بمعناه الحديث ـ وهب لنفسه ضوابط يميّز بدءاً منها بين ما يعده «علماً» وما يعده «غيره» ـ وهي عنده قواعد «أكيدة». إلا أن طابعها الأكيد المزعوم هذا ما منع إريك فايل من أن يلاحظ أن العلم يخفق في إقناع الناس بها؛ مما يدفعه إلى اعتبار من يعارضها «سيئ النية» و«معدم اليقين». إلا أننا لو نحن تأملنا الأمر بمنظور تفكيكي غير تحيّزي أدركنا أن لكل عصر يقينه ودليله. فلا أفضلية إذاً ليقين العهد القديم (الأسطورة) على يقين العهد الحديث (العلم)، ولا وجود لفيصل للتفرقة بينهما والحكم لطرف بالعظمة وللآخر بالضعة. فسواء أنحن اعتبرنا السماء «قبة من البرونز» أم «قبة عالية» أم «جلد حيوان»، وسواء أنحن اعتبرناها «ظاهرة بصرية» لا تطابقها أية واقعة ملموسة، سواء بسواء. إذ لا فرق بين التصورين. ففي عرف الفكر الأسطوري التصور العلمي للسماء، بما

---

(١٥٩) Weil, *Logique de la philosophie*, p. 113.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

هي «ظاهرة بصرية»، أمر محال، وفي عرف التصور العلمي النيوتوني التصور الأسطوري الأرسطي للسماء، بما هي «حيوان»، شأن محال أيضاً. وكلاهما يصدم من أمر أن الغير يمكنه أن يحيا مصدقاً بالمحال، وكلاهما يضطر مع ذلك إلى التصديق بأن السوى ـ وإن كان تصوره محالاً ـ يحيا وفقه هادئ البال.

غير أن الإنسان الحديث شق عليه أن يتصور إنساناً آخر ينتمي إلى عصور غير عصور التاريخ الغربي ويحيا في عالم مخالف له. وحتى إن هو أفلح في فهم ما يقوله الغير عن عالمه «المحال» هذا، صعب عليه تقبل أن هذا الغير يحيا في واقع طبقاً للقناعة التي ارتضاها لنفسه، وإن هي خالفت «العلم» وباينت «النظر الفلكي الحديث». وقصارى تسامحه معه أن يعده راوي حكايات مستسهلة الخيال تشبه صلته بما يرويه عن عالمه الكوني صلة الجدة الراوية بما تحكيه عن الذئاب الناطقة في «خرافة» القلنسوة الصغيرة الحمراء[١٦١]. كل يرضى بـ «عالمه»، وكل يرضى بـ «علمه»، وكل فرح بما لديه. ولئن هو حق أن العالم الذي يحيا عليه الهندي الأحمر لا يمكنه من أن ينشئ الطائرات ـ على خلاف العالم الذي يحيا عليه الإنسان الأوروبي الحديث ـ فإن ذلك لا يشكل في اعتبار الهندي مشكلة. فطالما هو لم يتم «تعنيفه» و«استكراهه» و«فرض» العلم عليه بالقوة، لن يأبه للطائرة، بل لن يفهم ما الذي يمكنه أن يحققه من تقدم إن هو حاز طائرات[١٦٢]. فقد تحصل أن كل عالم يحدد لأولئك الذين يحيون فيه أهدافهم، وأن لا شيء يمنع من أن يستمر هذا العالم في الوجود السنوات الطوال إلى أن تحل به كارثة خارجية تغيره أو تدمره.

أكثر من هذا، لا يتحدد العالم الذي يحيا فيه الفرد بخلوه من التناقضات ـ عكس ما يدعيه العلم الحديث ـ إذ يمكن لعالمٍ ما أن يحيا بتناقضاته. فليس المفروض أن تطابق القناعة الأسطورية الممارسة الواقعية، مثلما لا تفسر قناعة العالم المسيحي الحديث شغله اليومي. فالتناقض لا يبدو تناقضاً إلا في نظر من يصادر على البعد المنطقي في تفكيره. وما كان للأسطورة أبداً أن تملك اتساق المنطق الصوري. ففي ذات الشعب وعند ذات

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

الرواية «تتناقض» الخرافات و«تتعارض» وتختلف تفسيرات ما يعد عند الإنسان ظاهرة واحدة؛ وذلك لأن الحيوان نفسه ليس هو نفس الحيوان في كل أنشطة ذاك الإنسان. وبالجملة، ليس العلم الحديث هو العلم الأوحد، ولا العلم العلم غير التناقضي.

وثالث هذه المفاهيم التي جرى تفكيكها مفهوم «التاريخ». ذلك أن الإنسان الحديث دأب على أن يربط مفهوم «التاريخ» بمفهوم «الضرورة»، محاولاً تفسير اللاحق بالسابق، على أساس أن الأحداث السالفة قادت بالضرورة إلى حدوث ما حدث. والحال أن هذه «الضرورة» المفترضة ـ إن هي وجدت حقاً وإلا فليس ثمة سوى الجواز ـ ضرورة بعدية (Ex parte post)، وما كانت هي ضرورة قبلية ولا ينبغي لها أن تكون. فهي تأتي «بعد» الأفهام في الختام، أي بعد حدوث الأحداث، لتبررها وتدخل عليها ضرباً من الاتساق الذي هو على التحقيق اتساق في القول لا في الواقع، واتساق قولي فرضي استنباطي وليس اتساقاً قام على الضرورة الصلبة الحديدية. وبالجملة، تلك ضرورة تقهقرية (تراجعية) لا ضرورة تدرجية (تقدمية). فمن شأن اللاحق أن يفسر السابق، وما كانت الأمور بالضد. و«ما من فلسفة إلا وتبني نفسها على أساس الضرورة بحيث تنظر إلى خلفها، فلا تجد سوى تاريخ ضروري؛ أي تاريخ أحادي الجانب. .» مع العلم بالضرورة أن هذا التاريخ هو من إنشائها لا من إنشاء الواقع، تفرضه على الغير الذي لا يصدق بحكايتها الكبرى (الضرورة) قهراً، فإن هو خالفها عدّت مخالفته هذه خُلْفاً، إن لم نقل جريمة وتمرداً!

والحق أنه إن هو تؤمل وضع هذه الفلسفة التي لا ترى وراءها سوى الضرورة، ظهر أنها تقع في دور منطقي: فهي تفترض ما تنشئه (الضرورة)، وتستنبط ما تفترضه؛ فلا تجد هذه الفلسفة في عالمها إلا ما تضعه هي بنفسها. ثم إنه ينبغي ألّا ننسى «أننا تهيمن علينا نظرية التاريخ كما أنشأتها المسيحية»[١٦٣]. وهي تنظر إلى التاريخ بما هو نظام الصيرورة الإنسية ذات البداية والنهاية، وذلك حيث لكل حدث سببه ومعناه، وحيث يقوم التوافق بين نظام الأحداث ونظام الأفكار (الحدث التاريخي والفكرة المنطقية) بفضل ضمانة الله خالق الأحداث والأفكار ضامن التسلسل بينهما والتعالق. غير أن

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ و٩٩ على التوالي.

ما تنساه هذه «النظرية» بالذات أنها مجرد نظرية خاصة لربما لزم فهمها هي ذاتها لا فهم الأحداث وفق منزعها بما هي أولى وتالية، ومتقدمة ومتأخرة، ومتسببة ومترتبة. . فلا «الأول»، من جهة المنطق، يعني الأول من جهة التاريخ، ولا النتيجة المنطقية تستلزم النتيجة الحديثة.

ولئن هو حق أن نمط حياة الإنسان الغربي المسيحي الحديث قد فرض نفسه وهيمن على باقي أنحاء تصور التاريخ الأخرى، وأن السيطرة اليوم لمعنىً التاريخ كما أنشأته الحضارة الغربية الحديثة، فإنه لا يحق من هذه الجهة ذاتها تناسي أن هذا التصور وهذا المعنى إنما هما مجرد «حقيقة فرضية»، وأنه بمكنة أناس في أية لحظة من اللحظات أن يبادروا إلى إنكار هذه الحقيقة المفترضة. فما كان انتصار وجهة النظر الحداثية الغربية ليعني أبداً اقتناع الآخرين بها. إنها انتصار إثناء لا انتصار إقناع[١٦٤]. وبه بان الطابع الجوازي للتاريخ بما هو خيار حر، لا طابعه الضروري بما هو قدر.

ماذا تركت هذه الزوبعة التفكيكية وراءها؟ هناك قراءتان لآثار هذه الحركة: قراءة سلبية تتبين في التفكيك عنف التدمير، وقراءة إيجابية تقرأ فيه أمارة البناء الجديد. فأما القراءة السلبية فترى في التفكيك العمل الذي كان من شأنه أنه «كنس» مفهوم «الضرورة» ـ أساس التاريخ والقول الغربيين ـ بضربة مكنسة واحدة، وأقام مقامه مفهوم «الإمكان» العدمي سيداً مطلقاً بلا منازع. وإريك فايل يميل إلى استبعاد هذه القراءة التي يصفها بالشكية والعدمية. وهو لا يجد في هذه الشكية سوى «تزجية وقت» بضرب الأقوال بعضها بالبعض، ولا يجد في هذه العدمية سوى لهو بهدم الأقوال. وبالجملة، يتهمها بانعدام الجدية[١٦٥]. وأما القراءة الإيجابية فهي ما يفيده رهان إريك فايل على «العقل»، رغم علمه أنه مجرد «إمكان» لا «ضرورة» و«اختيار» لا «اضطرار»، وعلى «القول»، رغم كشفه أنه مجرد خيار لا قدر. وذلك لأن ذاك في نظره، بالبدل من أن يكون العبارة عن «حرية سالبة»، كما هو الحال عند الشكية والعدمية، إنما هو العبارة عن الحرية العاقلة والعقل الحر؛ أي العبارة عن الخيار العاقل بما هو «لعبة جدية».

ومهما تصرفت الأحوال، ما كان القول التفكيكي بدعاً ابتدعه فايل،

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

وإنما للقول التفكيكي ـ أو بالأحرى للأقوال التفكيكية ـ جينالوجيته. فالتفكيك علامة مميزة للحداثة. وقد ظهر ـ على الأقل ـ في مقولتي «الفهم» و«التناهي». ففي الأولى تم تفكيك «التاريخ»، وفي الثانية تم تفكيك «الفلسفة» ـ وهما الثنائي الذي شكل عصب **منطق الفلسفة**.

لقد تم في مقولة «الفهم»، أول ما تم، فك صلة الإنسان «بالرؤية» و«النظر»، على نحو ما أقام هذه الصلة التقليد الفلسفي الغربي. ههنا صار الإنسان الحداثي يحيا في وضع قائم: كائن «فاعل» ـ بالأساس ـ لا كائن «ناظر». وكان أن ترتب عن ذلك إشاحة نظر الإنسان عن التفلسف بما هو «النظر» في الموجودات؛ وبالتالي تفكيك صورة الإنسان ـ الفيلسوف المترسبة عبر عهود الفكر الفلسفي الطويلة. فما كان من الضروري أن يكون الإنسان فيلسوفاً. ومن ثمة لزم نقل صلة الإنسان بالفلسفة من صلة «الضرورة» إلى صلة «الإمكان». فلئن هو صار الإنسان فيلسوفاً، فلأنه اهتم بالفلسفة ولا شيء ألزمه فعل ذلك. والوقائع دلت على أن الإنسان غالباً ما أدار وجهه للفلسفة. الفيلسوف إذاً استثناء، ويلزمه أن يعي ذلك. وما كان الإنسان «تفكراً» و«أنا»، وإنما هو يحيا حياة إنسية. والناس يشيدون عوالمهم تبعاً لاهتماماتهم. فالإنسان «حياة» وليس «نظر». ولما كان «معنى أن تكون إنساناً هو أن تشيد عوالم»، وكان الإنسان مشيد عوالمه بامتياز حسب نمط اهتمامه بما يحيط به؛ ولما كان الإنسان لذلك كائناً «عملياً» «فعالاً» لا كائناً «نظرياً» «متأملاً»، فإن عوالمه هذه لم تُنَط بالمنطق وإنما هي أنيطت بالعمل؛ ومن ثمة لم تشيد هي على ضرب من المنطق غير التناقضي وإنما هي سمحت بالتناقض. فهي ليست عوالم منطق، وإنما هي عوالم حياة. ولكنها شيدت على ضرب من إمكان العيش فيها. ولذلك قد يرى المنطقي فيها أنها «متناقضة وغير متسقة ومتهافتة بل محالة». لكنها تسمح للإنسان الذي يحيا فيها أن يجد لحياته معنى وتوجهاً وإشباعاً ورضاً ـ وهذا هو الأهم. إذ ثبت أن «غياب الاتساق وحضور التعارض وقيام المحال أمور لا تتعلق بعوالم مختلة، وإنما بكل عالم إنسي مهما كان شأنه»[١٦٦].

ههنا المقدمة إلى تفكيك تاريخ البشر. ههنا منشأ نظرة تفكيكية إليه لا تراه بما هو متسق متماسك، وإنما بما هو «تاريخ فاقد للاتساق مهلهل»؛ أي

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

تاريخ «لا يحدث فيه حدث على نحو مدرك مفهوم». أَوَليس ثبت أن «ما من عالم تاريخي إلا وهو عالم غير متسق، وإن هو لم يعِ بفقده لتماسكه»؟[١٦٧] ولما كانت العوالم التي ينشئها الإنسان عوالم متخالفة غير متقايسة، صار تاريخ البشر تواريخ غير متماثلة ولا متشابهة. ذلك أن «من شأن عالم المتوحش ألا يقارن بعالم اليوناني، ومن شأن عالم الأوروبي ألا يماثل بعالم الصيني أو الإفريقي. إذ لا تقايس بين هذه العوالم. كل واحد منها يلزم فهمه في ذاته. والخطأ كل الخطأ في محاولة إيجاد القاسم المشترك بينها»[١٦٨].

وإنسان «التفكيك» (موقف «الفهم») هنا يجيب على إنسان «الشرط» الذي حاول أن يجد لتواريخ البشر أساساً متعارفاً عليه؛ عنينا به السعي إلى «مصارعة الطبيعة»، وذلك باعتبار أنه سواء وجدنا أنفسنا إزاء الشخص البدائي أم تلقاء الفرد المتحضر، فإن لكل واحد منهما تجربة متقاسمة عن أنحاء التعاقب والترابط بين الأحداث وعن ضوابط وقوانين الظواهر الطبيعية ـ وإلا هو استحال عليه الاستمرار في الحياة. إنما موقف «الفهم» صار يرى أن هذا التصور ذهب ضحية تأثره بالنظرة العملية للعالم بما هي تنزع نحو السيطرة على الطبيعة، فلا ترى هناك إلا طبيعة واحدة، ونظيمة من القوانين موحدة، وإنساناً متشابه الحاجات الفيزيولوجية، توحي بتشابه عوالم الإنسان وتدعو إلى البحث عن عناصرها المشتركة. وجواب إنسان موقف «الفهم» أنه مهما بدا هذا التصور رائقاً، فإنه لا يلزم أن يحجب عنا أن من شأن العلم أن يفسر الإنسان حسب اهتمامه هو، وبالتالي من شأنه ألا يفهم الإنسان على الإطلاق. ثم إن شأنه أن يسقط هدفه (الهيمنة على الطبيعة) على كل إنسان مهما كان. والحق أن الإنسان البدائي، إذا ما هو قورن بالإنسان الشرطي، ما كان من شأنه أن يهتم بما يهتم به هذا. فهو لم يهتم بالسيطرة على الطبيعة، وإنما اهتم على العكس من ذلك بترك الكون «يحيا» على ما هو عليه بما هو العالم «الطيب» الذي الشأن فيه أن يثمر للإنسان كل ما يحتاج إليه: الحيوانات التي تقدم نفسها إليه راضية مرضية، والأسماك التي تتعلق بشباكه، والمطر والحر اللذان يُنبتان زرعه ويرويان ظمأه. . . فلا سبيل إذاً إلى الهيمنة على الأرض، وإنما السبيل الحفاظ عليها بما هي القوى الحية لا بما هي موضوعات العلم الطبيعي المدمر. فبين الاهتمام الذي يطمح إلى التقدم (الإنسان الحداثي)

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

والاهتمام الذي يسعى إلى الدوام (الإنسان البدائي) لا تقايس ولا تماثل ولا فيصل ولا حاكم. وما كان النجاح معياراً بهذا الصدد، وينبغي له ألّا يكون. فلئن هو أفلح الأول في صنع الطائرات، فإن الثاني لا يريدها ولا يرغب فيها. ولئن هو رام الأول فرض عالمه على الثاني بدافع قوته وسطوته، فإن شأن الثاني أن يقاوم. بل إنه غالباً ما «يموت الإنسان البدائي عندما يتم ازعاج عالمه، مبرهناً لنفسه بهذا عن صواب رأيه في ضرورة عدم المسّ بعالمه». والمترتب عن هذا، أن كل بناءات الإنسان للعالم متكافئة؛ أي أنها كلها اعتباطية. وإنسان موقف «الفهم» لا يفككها على التحقيق، وإنما هو يفكك نزوعها نحو إقصاء بعضها البعض. فمهما كان من أمر، فإنه لا وجود لحكاية كبرى من شأنها أن توحدها أو أن تفصل بينها[١٦٩].

وأما تفكيكية موقف «التناهي» فمتبدية، أول ما هي متبدية، في ردها على موقف «الفهم». فما كان شأن الإنسان عندها أن يبدع عالمه الإبداع كله؛ نعني أن يبدعه من عدم (Ex nihil)، وإنما هو ما يفتأ يخفق في إبداعه؛ أي يبدع عالمه ـ إن هو أبدعه فعلاً ـ في إطار من العدم (ad nihil). أكثر من هذا، يفلح في الكلام وحده ويخفق في الإنجاز. إنه يقذف بنفسه نحو العدم. يضاف إلى ذلك، أن «كل عالم منشأ هو عالم نسيان»[١٧٠]؛ أي عالم نسيان لواقع موته. فالموت عنده دوماً موت الأغيار، أما حياته فهي الأصل. ومن ثمة، كان الموقف الذي وقفه «الفهم» ـ موقف «الفهم» غير المتقصد أو المهتم ـ إن هو إلا محاولة لنسيان حقيقة أساسية: تناهي الإنسان وإخفاق مشروعه في الحياة. وإن وضع الإنسان، على التحقيق، لهو وضع في عالم مجهول؛ أي وضع في قول لا يقول شيئاً عنه: عقله لا ينفعه ضد واقع العنف المتحقق، وإنجازه لا يفلح في أن يمنع إخفاقه المستمر الدائم. ههنا إذاً يعلم الإنسان أنه لئن هو جعل من نفسه موجوداً، فإنه لا محالة موجود منشئ لقول في العالم. لكنه يعلم من هذه الجهة ذاتها أنه لا يفلح في أن «يوجد» و«يقول» في آن واحد. ومن ثمة، فإن قوله يفلح دوماً بمقدار ما ينسى نفسه وينسى العنف القائم حوله. وإن قوله لينهار بمجرد ما إن يشرع في الكلام عن نفسه. إن كل قول يتكلم عما هو كائن قائم، والإنسان غير كائن، لأنه لا يمكنه أن يكون خالقاً. فقوله إذاً لا يتعلق به. ههنا تفكيك للقول المتسق

---

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ و٢٧١ ـ ٢٧٢ على التوالي.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

باستحضار فكرة «النسيان». ههنا تضحى مهمة الفلسفة تحرير الإنسان من الفلسفة (القول المتسق)؛ أي «تحطيم أشكال الفكر الجامدة» و«رد الأسئلة التقليدية إلى منبتها في إمكان القول المنفتح»[١٧١]. فالتفكيك هنا نسيان للنسيان؛ أي استذكار.

لقد أدركت الفلسفة ذاتها في مقولة «التناهي» بما هي إمكان (قول ممكن)، لكنها أدركت ذاتها بما هي إمكان غير متحقق النسقية. أما مقولة «المعنى» ـ التي تفيد فلسفة فايل نفسه ـ فهي تفهم الفلسفة (القول، الاتساق، العقل) بما هي مجرد إمكان؛ أي بما هي إمكان متسق. فالفلسفة مجرد إمكان من إمكانات الإنسان؛ نعني إمكانات اختيار حياة بلا عقل وقول قابل للعقل. إلا أن هذا الأمر على بساطته ما فهمه التقليد أبداً ولا هو حاول معرفته[١٧٢].

قد يقول البعض، معتبراً أن القول بالإمكان قد يفقد الحياة معناها ومبرر وجودها، كيف تبقى الحياة حياة إنسية إن هي عدمت القول؛ ومن ثمة عدمت الحكم والتبرير والفهم والتمرد والفعل؛ بل حتى المستقبل والماضي والوعي؛ أي كل ما تعتبره الفلسفة أساس الحياة، ولا سيما أن ميراث الفلسفة التقليدية بأكمله يصب في هذا الاتجاه؟[١٧٣] لقد اعتُبر الإنسان دوماً داخل التقليد إنساناً ـ فيلسوفاً، فكان لذلك المشكل المطروح على الفلسفة ليس مشكل الفيلسوف، وإنما مشكل عدو الفلسفة: لماذا لا يكون الإنسان فيلسوفاً؟ ولقد حاولت المقولات التقليدية، كل بطريقتها الخاصة، حل هذه المشكلة. لكن المشكل الذي يطرحه التقليد الفلسفي برمته هو: لئن أمكن أن تقوم حياة إنسية بلا قول، فكيف يمكن الفلسفة ـ وهي القول ـ أن تدركها؟ بمعنى آخر: ما هو أصل القول ذاته السابق على كل قول المؤسس له؟[١٧٤] والحال أنه في هذا التقليد، الذي حد الإنسان بالقول، تظهر الحياة غير العاقلة بصورتين اثنتين: **أولاهما**؛ صورة البهيمة العجماء. **وثانيتهما**؛ صورة الرب الأعلى. وهذا التقليد الذي ينكر على الحياة أن تكون وجوداً بلا عقل، يتناسى أمره فيضع قمة الوجود والفكر عنده في هذا الوجود الأبكم الصامت؛

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ و٣٩١ على التوالي.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

مع ضرورة العلم أن الإنسان لا هو بالإله ـ لأنه يحيا في القول ـ ولا هو بالحيوان ـ لأن الحيوان لا قول له. والحال أن مقولة «الفعل» هي التي فكت الصلة المنعقدة بين الإنسان والقول، وأظهرت القول إمكاناً متحققاً بإعلانها عن نهاية القول. ذلك أن مقولة «المطلق» أَلَّهَت الإنسان إذ أحلت فكره الكلي النهائي محل فكر الله. ولذلك احتجت مقولتا «الصنيعة» و«التناهي» على هذا التأليه وتمردتا عليه وثارتا. لكن هذا الاحتجاج كان «احتجاجاً» لا «نقضاً»: فهما وإن قطعتا مع التقليد الفلسفي لم تقطعا معه على وجه الإطلاق، وإنما احتفظتا منه بفكرة «الإنسان ـ الفيلسوف» الذي يغذي طموح العلم المطلق أو المقدرة المطلقة. ولذلك أمكن القول: «إن المقولتين الأخيرتين، وإن هما أحدثتا قطيعة مع التقليد الذي بلغ منتهاه في مقولة «المطلق»، فإن القطيعة ظلت ناقصة والانفصال بقي غير تام»[١٧٥]. وإذا صح الإقرار أن مقولة «الصنيعة» عادت العقل وضادّته، كما أعلن موقف «التناهي» نهاية العقل، فإن ذلك لم يمنعهما من الاحتفاظ ـ ضمناً ـ بفكرة التقليد القائلة: إن الإنسان فيلسوف بالطبع. وحتى لمّا هما عاديا الإنسان الفيلسوف افترضا لتحقق هذا العداء أن يكون الإنسان فيلسوفاً! ومن ثمة «كان وعيهما بالقطيعة أقل عمقاً من القطيعة التي أحدثاها». ولهذا كله لم تبلغ فلسفة الإنسان ـ الفيلسوف نهايتها ومتمها إلا في مقولة «الفعل». ذلك أنه إن كانت المقولتان اللتان سبقتاها قد أعلنتا أن من شأن وجود الإنسان ألا يحد بالقول، فإنها عمدت إلى إنهاء القول ذاته. فالإنسان الذي صار يعلم من هو في ذاته شرع الآن في تحقيق خلقيته. ولما كان هو قد اكتشف المستقبل، راح يعمل من أجل تحقيق الحضور، وصار يتوسل العقل حتى يصير في غنى عن العقل. ولئن هو ثبت أن الإنسان ما كان هو الحيوان الإله، فإنه يعمل الآن على تحقيق ذلك مستقبلاً.

والمستفاد مما تقدم، أن الإنسان، حسب ما ذهبت إليه مقولة «الفعل»، ما كان بالأساس عقلاً ولا قولاً؛ وإنما المطلوب منه، أصلاً، إلغاء العقل والقول بتحقيقهما في الواقع. ذاك ما دل على الجانب الإنسي في الإنسان؛ نعني قدرته على تحقيق العقل بالعقل؛ ومن ثمة استطاعته إلغاء العقل بهذا التحقيق. وتلك هي السالبية الإنسية بما هي تحقيق للإيجابية. فشأن الفعل ألا يدوم الدوام كله، وألا يلغى الإلغاء البتة، وإنما شأنه أن يكتمل فيتجاوز ذاته[١٧٦]. ولقد أصاب

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

التقليد حين نظر إلى الإنسان بما هو كائن من شأنه أن يبني بجد مكانه بين البهيمة والإله، لكنه أخطأ لما اعتبر الأمر معطى. إنما هو مهمة للتحقيق ورسالة للإنجاز. فالإنسان عقل في وضع، وليس هو عقلاً مجرداً على الإطلاق. وما كان العقل هبة، وإنما هو خبرة. والإنسان شيء آخر غير العقل. ومن شأن الفلسفة أن تتعلق بأمر آخر غير القول والعقل؛ أي أن تناط بأمر إنسي يشكل أساس القول والعقل معاً. وهو شيء يجب أن تهتم به إن هي أرادت فهم ذاتها.

وتلك كانت مهمة فلسفة إريك فايل بالذات بما هي فلسفة المعنى وفلسفة الفهم؛ أي تحقيق «وعي فلسفي بالفلسفة»، وذلك بما الفلسفة هي «العلم الذي يدرك ما يؤسسه»؛ أي بما هي علم المعنى، وبما هي «رد الواقع إلى الإمكان»؛ أي إلى الحرية لا إلى الضرورة. ولذلك قال فايل: «على الحرية أن تظهر ظهوراً مشخصاً بما هي الأساس الواقعي لكل قول وعمدته الأصلية»[(١٧٧)]. ولا حرية بدون لغة (علماً أن اللغة هنا تخالف مفهوم «القول»)؛ أي بدون تلقائية إنسية وإبداعية بشرية؛ بما اللغة هي الإبداع والخلق المنشئ للمعنى. فهي التي سمحت للإنسان بأن يتكلم عن الغياب وينشد الحضور؛ أي بأن يتفلسف؛ بمعنى أن ينشئ قولاً متسقاً. فهي إذاً قول مطلق الاتساق، لكنه اتساق الحرية لا اتساق الضرورة. وهي تتكلم عما هو موجود، لكن في إطار فكرة «الإمكان» الذي تحقق للإنسان؛ نعني الإمكان الذي يدرك إمكانه الآخر ويفهمه؛ أي إمكان العنف. فما كان الإنسان هو الكائن العاقل وحسب، بل إنه الكائن الذي بمكنته ألا يصير عاقلاً في أية لحظة شاء.

ههنا يتجلى التفكيك في إحدى أبهى مراحله وأوضحها وأنصعها: ليس من الضروري أن يتكلم الإنسان، وحتى إن هو حدث له أن فعل فليس من اللازم أن يأتي كلامه قولاً؛ أي كلاماً متسقاً مشمولاً في مقولة مطابقة لمقتضى حاله. فالعنف ههنا دوماً إمكان قائم؛ إذ بمكنة الإنسان أن يلوذ بالصمت، وقد يتكلم ـ إن هو شق الصمت ـ لغة «الوجد» لا لغة «العقل»، وقد يتشبث بقول حنيني (قول مستأنف) ويلغي الغير. والمترتب عن هذا، تفكيك التقليد الفلسفي بأكمله، والبحث في جذور تشكله وأسس منطقه؛ أي

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣ و٤١٨ ـ ٤١٩ على التوالي.

في مصادراته ومسلّماته ومفترضاته ومضمراته. فمسار القول الإنسي مسار إمكاني لا ضروري؛ إذ إنه في كل لحظة قد يتوقف القول: إما يلوذ صاحبه بالصمت، أو يتعلق بالإحساس، أو ينتكس إلى الوراء. والفلسفة بوصفها تراهن على الكلام والقول والاتساق ـ أي تراهن على العقل ـ تنظر إلى كل خطوة يخطوها الإنسان إلى هذا «الأمام» الهادف إلى تعقيل العالم وتخليق الإنسان على أنها الخطوة الأهم. ومن ثمة فهي، **أولاً**، تثمن كل خطوة تقف عند موقف متسق فتبين عن مقولتها وتحقق رضا صاحبها. ولئن هو كان صاحب القول يرى في قوله نهاية القول الذي به يتحقق له الرضا، فإن الفيلسوف يعتبر كل قول زائد على هذا القول محض شعر أو عظة أو نشاط لن يكون صاحبه محتاجاً إلى فهم ذاته، ما دام هو قد رضي بحاله ومقاله. وحتى لئن هو اعترف بأنه لا رضا له في هذا العالم، فإن المهم عند منطقي الفلسفة أنه أوجد عالماً وأوجد فيه معنى لذاته[١٧٨]. ثم إنها، **ثانياً**، تعتبر هذه المقولة الفلسفية، التي وقف عندها صاحبنا، نهاية الفلسفة. غير أن منطقي الفلسفة سرعان ما يلاحظ أنه في كل مقولة مقولة يعلن الموقف اللاحق أن الموقف السابق، وإن هو عبر أحسن العبارة عن الحقيقة، فإنه لم يعبر عن «معنى» هذه الحقيقة. فهو إن وصف العالم بما هو لم يظهر معنى لهذا العالم، وهو إن أدرك العالم أدى الثمن على ذلك غالياً لما رفض الموقف اللاحق؛ علماً أن الإنسان كائن سالب متعال: فهو يرفض ـ بفعل حر ـ الخضوع لهذا العالم، ولذلك ما يفتأ يتمرد عليه. إلا أن التقدم نحو موقف جديد، ههنا، ما كان هو بالضرورة الحتمية. ذلك أن «الانتقال من مقولة إلى موقف؛ ومن ثمة إلى مقولة مستأنفة، شأنه أن يكون فعلاً حراً»[١٧٩].

وبعد؛ «الإمكان» هو كلمة إريك فايل الأخيرة به تفهم الفلسفة ذاتها وتختتم مسارها[١٨٠]. غير أن منسي التقليد الفلسفي هذا، الذي فككه فايل فاستعاده واستذكره، إنما يبين، من جهة أولى، عن أن نسيان التقليد الفلسفي لمفهوم «الإمكان» إنما هو محاولة لكبح جماح «العدمية» المهددة للفكر الغربي، كما يبين من جهة أخرى أن إيقاظه من السبات العميق الذي نُوِّم فيه إنما هو على التحقيق إطلاق لعفاريت العدمية من قمقمها. ولا غرابة في

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

ذلك؛ إذ يكاد الباحث يجزم أن «العنف» الذي طالما نبه إليه فايل، إن هو على التحقيق، بما هو إمكان آخر للإنسان قد يراهن عليه في أي زمان، اسم آخر للعدمية. أَوَليس خوف فايل من العنف المتهدد الحداثة هروب من العدمية؟ أَوَليس العقل يظل دوماً متوجساً من أن «يستعيد العنف إمبراطوريته القديمة المفقودة بمجرد ما يعجز الناس عن التفاهم بالتحاور والإقرار بالمبادئ المشتركة»؟[١٨١] أَوَليس العنف هو «نفي كل معنى؛ أي القول بالمحال في صورته الأكثر خلوصاً»؟[١٨٢] أَوَليس الناس «يولدون عنيفين ويستمرون على النهج نفسه، إن هو لم يعط لحياتهم معنى ولوجودهم دلالة»؟[١٨٣] الحق أن «الأمر اللامعقول؛ أي الشأن اللاأخلاقي، هو الخطر الذي يتهدد العالم الحديث... وهو خطر العنف المجاني المتبادل بين الأفراد الذين «لم يعد لهم شيء آخر يفعلونه سوى تبادل العنف»»[١٨٤]. لكن، أليس السبب في ذلك رغبة الإنسان المحدث في أن يصير إلهاً؟ أَوَليس هو بصدد تحقيق نبوءة الشيطان مفيستوفيليس، في مسرحية غوته الشهيرة (**فاوست**)، التي ترى أن الإنسان سينتهي في يوم ما من الأيام إلى الخوف من مبالغته في التشبه بالإله؟[١٨٥] لعل غداً لناظره قريب!

(١٨١) Weil, *Philosophie morale*, p. 53.

(١٨٢) Weil, *Philosophie politique*, p. 233.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(١٨٥) Eric WEIL, «Hegel et nous,» dans: Weil, *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*, p. 99.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتـب

أليجري، دانتي. **الكوميديا الإلهية**. ترجمة حسن عثمان. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠. ج ٢: «المطهر».

التوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٥٣.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩.

الجويني الشافعي، أبو المعالي عبد الله بن يوسف. **الشامل في أصول الدين**. وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

جيبون، إدوارد. **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها**. ترجمة محمد علي أبو درة. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.].

ديكارت، رينيه. **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**. ترجمة كمال الحاج. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٦١. (المكتبة الفلسفية)

هيغل، جورج ويلهلم فردريك. **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام. ط ٢. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١. ٤ ج. (المكتبة الهيغلية)

ج.١: **العقل في التاريخ**.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aron, Raymond. *Mémoires*. Paris: Julliard, 1983.

Auffet, Dominique. *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990. (Figures)

Bloom, Allan. *The Closing of American Mind*. [n. p.]: Simon & Schuster, 1988.

Encyclopedia universalis. Tome 11 et Tome 13.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*. Traduit et annoté par B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1988. (Bibliothèque des textes philosophiques)

——. *Propédeutique philosophique*. Paris: Denoël, 1963.

Kirscher, Gilbert. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1992.

——. *La Philosophie d'Eric Weil: Systématicité et ouverture*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1989. (philosophie aujourd'hui)

Kojève, Alexandre. *Le Concept, le temps et le discours: Introduction au système du savoir*. Présentation de Bernard Hesbois. [Paris]: Gallimard, 1990. (Bibliothèque de philosophie)

——. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie pai*. Paris: Gallimard, 1968-1973. 3 tomes. (Bibliothèque des idées)

Tome 1: *Les Présocratiques* (1968).

Tome 2: *Platon-Aristote* (1972).

Tome 3: *La Philosophie hellénistique. Les Néo-platoniciens* (1973).

——. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947. (Collection: Tel.)

Le Même ouvrage. Paris: Gallimard, [1997]. 3 tomes.

tome I: *Les Présocratiques*. (collection Tel; no. 286)

tome II: *Platon-Aristote*. (Collection Tel; no. 287)

tome III: *La Philosophie hellénistique-Les Néo-platoniciens*. (Collection Tel; no. 288)

Perine, Marcello. *Philosophie et violence: Sens et intention de la philosophie d'Éric Weil*. Edité par Beauchesne; traduit du brésilien par Jean Michel Buée. Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1991.

Sept études sur Eric Weil. Réunies par Gilbert Kirscher et Jean Quilien. Lille: Presses Universitaires de Lille (PUL), 1982.

Weil, Eric. *Essais et conférences: tome 1*. Paris: Plon, 1970. (Recherches en sciences humaines; 33)

——. *Essais et conférences: tome 2*. Paris: Plon, 1971. (Recherches en sciences humaines; 33)

——. *Hegel et l'Etat*. Paris: Vrin, 1950.

——. *Logique de la philosophie*. 2ème ed. Paris: Vrin, 1985.

——. *Philosophie et réalité: Derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982-2003. 2 vols. (Bibliothèque des archives de philosophie; 37)

——. *Philosophie morale*. 4ème ed. Paris: Vrin, 1987.

——. *Philosophie politique*. 5ème ed. Paris: Vrin, 1989.

——. *Problèmes kantiens*. 2ème ed. Paris: Vrin, 1990.

Periodicals

Almaleh, Gérard. «Philosophie et histoire de la philosophie dans la logique de la philosophie.» *Archives de philosophie:* vol. 33, no. 3, 1970.

Bouillard, Henri. «Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil.» *Archives internationales de philosophie:* vol. 40, 1977.

Kojève, Alexandre. «Note inédite sur Hegel et Heidegger.» présentation de Bernard Hesbois. *Rue Descartes: Logiques de l'éthique*: no. 7, juin 1993.

Quillien, Jean. «Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur.» *Cahiers philosophiques*: vol. 10, 1982.

Weil, Eric. «La Philosophie est - elle scientifique?.» *Archives de philosophie:* vol. 33, no. 3, 1970.

هذا الكتاب

ثمة زمرة من المثقفين الهيغليين الكبار كان من قدرهم أن غمطوا حقهم من جهة عناية الدارسين بفكرهم وتثمير نظرياتهم. وبين شهرة فلسفة الأب الروحي النظرية ـ هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، وشهرة فلسفة الابن الروحي العملية ـ ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، بقي هؤلاء في طي الغمرة خاملي الذكر نكرة. لقد «أميت» هؤلاء المثقفون ميتتين. **أولاهما**: أنه في الوقت الذي كان فيه هؤلاء المثقفون الهيغليون يعملون الفكر في تواضع النظر وكان الواحد منهم يلهم، بدروسه العظيمة عن **فينومينولوجيا الروح** لهيغل (١٩٣٣ ـ ١٩٣٩)، أبرز ممثلي النخبة المثقفة الفرنسية التي أغنت أنظار الفكر الغربي ولا زالت تُغني؛ أنظار جورج باتاي، وجاك لاكان، وجان فال، وريمون آرون... كانت للفلسفة الوجودية، بمختلف ألوان طيفها، أجراس وصولات ومريدون وأتباع. **وثانيهما**: أنه اليوم أيضاً، وفي زحمة احتفاء بعض دعاة الفكر الليبرالي المتطرف بما أسموه «نهاية التاريخ»، وذلك مع بدء عهد سيادة اقتصاد السوق بلا منازع، فإن القارئ العربي والغربي، على حد سواء، ألف أن يقرن بين هذه الدعوى الذائعة الصيت وبين اسم المفكر الأمريكي الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما، معيداً قدر خمول الذكر الذي رافق هؤلاء المثقفين، مفوتاً عليه الفرصة، على إحقاق أصحابها الأصليين حقهما من العرفان. وحتى لا يموت هؤلاء المثقفون ميتة **ثالثة**، يجد القارئ، في هذا الكتاب، محاولة للنظر في فكر اثنين منهما ـ ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) وإريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) ـ الذين نظرا في أمر «الحداثة» بأدق نظر، والذين تجرآ على إعلان «نهايتها»، بل «نهاية الفلسفة» و«نهاية التاريخ»، وذلك بما لم يجرؤ عليه أحد من قبلهما، وبما لم يدركه أحد من بعد غور بعدهما. وهو نظر لم يكتفِ فيه المؤلف بمجرد الوقوف على أنظار هذين المفكرين الهيغليين ـ الذين أسسا لأحد أعرق مدارس الفكر الفلسفي الحديث التي صارت تعرف اليوم باسم «المدرسة الهيغلية الفرنسية» ـ في شأن «الحداثة» بالوصف والتحقيق، وإنما تجاوز ذلك إلى محاولة «تأصيل» أنظارهما، بدءاً من «بسائط المفاهيم» التي استندا إليها، و«استشكال» أمر نظرهما في شأن «الحداثة»؛ وذلك ليس بتتبع «ما فكرا فيه» ونظرا، وإنما أيضاً باستطلاع طلع «ما لم يفكرا فيه» وأعرضا: عنينا ظاهرة «العدمية» ـ ذاك الضيف غير المحبوب الذي ما فتئ يهدد الحداثة أكبر

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

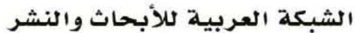
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com





هذا الكتاب

ثمة زمرة من المثقفين الهيغليين الكبار كان من قدرهم أن غمطوا حقهم من جهة عناية الدارسين بفكرهم وتثمير نظرياتهم. وبين شهرة فلسفة الأب الروحي النظرية ـ هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، وشهرة فلسفة الابن الروحي العملية ـ ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، بقي هؤلاء في طي الغمرة خاملي الذكر نكرة. لقد «أميت» هؤلاء المثقفون ميتتين. **أولاهما**: أنه في الوقت الذي كان فيه هؤلاء المثقفون الهيغليون يعملون الفكر في تواضع النظر وكان الواحد منهم يلهم، بدروسه المظيمة عن **فينومينولوجيا الروح** لهيغل (١٩٣٣ ـ ١٩٣٩)، أبرز ممثلي النخبة المثقفة الفرنسية التي أغنت أنظار الفكر الغربي ولا زالت تُغني؛ أنظار جورج باتاي، وجاك لاكان، وجان فال، وريمون آرون... كانت للفلسفة الوجودية، بمختلف ألوان طيفها، أجراس وصولات ومريدون وأتباع. **وثانيهما**: أنه اليوم أيضاً، وفي زحمة احتفاء بعض دعاة الفكر الليبرالي المتطرف بما أسموه «نهاية التاريخ»، وذلك مع بدء عهد سيادة اقتصاد السوق بلا منازع، فإن القارئ العربي والغربي، على حد سواء، ألف أن يقرن بين هذه الدعوى الذائعة الصيت وبين اسم المفكر الأمريكي الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما، معيداً قدر خمول الذكر الذي رافق هؤلاء المثقفين، مفوتاً عليه الفرصة، على إحقاق أصحابها الأصليين حقهما من العرفان. وحتى لا يموت هؤلاء المثقفون ميتة **ثالثة**، يجد القارئ، في هذا الكتاب، محاولة للنظر في فكر اثنين منهما ـ ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) وإريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) ـ الذين نظرا في أمر «الحداثة» بأدق نظر، والذين تجرآ على إعلان «نهايتها»، بل «نهاية الفلسفة» و«نهاية التاريخ»، وذلك بما لم يجرؤ عليه أحد من قبلهما، وبما لم يدركه أحد من بعد غور بعدهما. وهو نظر لم يكتفِ فيه المؤلف بمجرد الوقوف على أنظار هذين المفكرين الهيغليين ـ الذين أسسا لأحد أعرق مدارس الفكر الفلسفي الحديث التي صارت تعرف اليوم باسم «المدرسة الهيغلية الفرنسية» ـ في شأن «الحداثة» بالوصف والتحقيق، وإنما تجاوز ذلك إلى محاولة «تأصيل» أنظارهما، بدءاً من «بسائط المفاهيم» التي استندا إليها، و«استشكال» أمر نظرهما في شأن «الحداثة»؛ وذلك ليس بتتبع «ما فكرا فيه» ونظرا، وإنما أيضاً باستطلاع طلع «ما لم يفكرا فيه» وأعرضا: عنينا ظاهرة «العدمية» ـ ذاك الضيف غير المحبوب الذي ما فتئ يهدد الحداثة أكبر [illegible]



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

